

JOHN LOCKE

Compendio del Ensayo  
sobre el Entendimiento Humano

Estudio preliminar y traducción de  
JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO  
y ROGELIO ROVIRA

Ej. 1.

ECNOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO 138



Compendio  
del Ensayo  
sobre el Entendimiento  
Humano

**Colección  
Clásicos del Pensamiento**

**Director  
Antonio Truyol y Serra**

John Locke

Compendio  
del Ensayo  
sobre el Entendimiento  
Humano

Estudio preliminar y traducción de  
JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO  
y ROGELIO ROVIRA

*tecnos*

Título original:  
*Abstract of the Essay concerning  
Human Understanding* (1687-1688)

Diseño de cubierta:  
Joaquín Gallego



Creative Commons

© Estudio preliminar y notas, JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO  
y ROGELIO ROVIRA, 1999

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1999

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid

ISBN: 84-309-3293-3

Depósito Legal: M-46.010-1998

---

*Printed in Spain.* Impreso en España por EFCA, S. A.  
Parque Industrial «Las Monjas». Torrejón de Ardoz. Madrid.

## ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR.....	Pág.	IX
I. ¿Cómo se escribió el <i>Ensayo</i> ?.....		XI
II. Intención y carácter del <i>Compendio</i> .....		XIX
III. La presente edición.....		XXVIII
BIBLIOGRAFÍA .....		XXIX
COMPENDIO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTEN- DIMIENTO HUMANO .....		1



## ESTUDIO PRELIMINAR

por Juan José García Norro  
y Rogelio Rovira

De cuantos libros han visto la luz, muchos jamás han alcanzado fama alguna; unos pocos obtuvieron cierto efímero renombre; son escasos los que han logrado un aprecio duradero; y han sido, en verdad, rarísimos aquellos cuya gloria precedió a su publicación y continuó siglos tras esta. Entre los libros de este último género ocupa un lugar destacado el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de John Locke, que no en vano ha sido señalado como una de las obras que han hecho época en la historia del pensamiento.

Gran parte del prestigio que adquirió este libro ya antes de su publicación se debe precisamente al escrito que el lector tiene en sus manos, que no es sino el compendio que de esta obra capital hizo el propio Locke y que publicó dos años antes de la aparición del *Ensayo*.

Por lo demás, de la fama alcanzada por el libro de Locke tras su publicación en 1690 dan fe las cuatro ediciones llevadas a cabo en vida del autor, su pronta traducción al francés —sólo diez años después de la aparición en lengua inglesa—, debida a Pierre Coste, que trabajó bajo la supervisión del propio Locke, y la versión latina de la obra un año más tarde, en 1701. Testimonio indudable de la celebridad alcanzada por el *Ensayo* es asimismo la rica polémica a que dio origen. Baste recordar, entre otras, las críticas de Norris<sup>1</sup>, Stillingfleet<sup>2</sup>, Burnet<sup>3</sup>, Sergeant<sup>4</sup>, Lee<sup>5</sup>, Sherlock<sup>6</sup> y el

---

<sup>1</sup> John Norris, *Cursory Reflections upon a Book called An Essay Concerning Human Understanding*, editado como apéndice a *Christian Blessedness: Or Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1690).

<sup>2</sup> Edward Stillingfleet, *Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1697).— *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter concerning some passages relating to his Essay etc.* (1697).— *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Second Letter; wherein his Notion of Ideas is proved to be Inconsistent with it self and with the Articles of the Christian Faith* (1698).

<sup>3</sup> Thomas Burnet, *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, in a letter addressed to the Author* (1697).— *Second Remarks upon an Essay etc.* (1697).— *Third Remarks upon an Essay etc.* (1699).

<sup>4</sup> John Sergeant, *Solid Philosophy, asserted against the Fancies of the Ideists: Or, the Method to Science farther illustrated with Reflections on Mr. Locke's Essay etc.* (1697).

<sup>5</sup> Henry Lee, *Anti-Scepticism, or Notes upon each chapter of Mr. Locke's Essay etc.* (1702).

<sup>6</sup> William Sherlock, *Discourse concerning the Happiness of good men, and punishment of the wicked in the next world* (1704).

propio Leibniz<sup>7</sup>, que suscitaron otras tantas defensas, como las que el mismo Locke llevó a cabo y publicó frente a las objeciones de Stillingfleet, única discusión que el filósofo aceptó públicamente<sup>8</sup>, o la defensa del *Ensayo* que escribió Samuel Bold<sup>9</sup>. Tras la muerte de Locke, la fama de su obra no hizo más que crecer, sucediéndose ediciones y resúmenes de ella.

## I. ¿CÓMO SE ESCRIBIÓ EL *ENSAYO*?

Según el testimonio del propio Locke, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* tuvo su origen en una tarde de invierno de los primeros meses de 1671, en la que se reunieron media docena de amigos en la habitación que el filósofo ocupaba en la casa de lord Ashley, a quien Locke servía desde hacía cinco años como médico personal, secretario y hombre de confianza. El propósito de la reunión era discutir un tema muy diverso del tratado en el *Ensayo*, que, como es notorio, ver-

---

<sup>7</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704).

<sup>8</sup> John Locke, *A Letter to the Right Rev. Edward. Ld. Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay of Humane Understanding. In a late Discourse of his Lordship's in Vindication of the Trinity* (1697).— *Mr. Locke's Reply to the Right Rev. The Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter* (1697).— *Mr. Locke's Reply to the Right Rev. The Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter* (1699).

<sup>9</sup> Samuel Bold, *Some Considerations on the Principal Objections and Arguments which have been published against Mr. Locke's Essay etc.* (1699).

sa sobre el origen y los límites del conocimiento humano. A lo que parece, la tertulia no tuvo en ese momento el éxito esperado. Pero leamos la noticia tal como Locke la confía al lector del *Ensayo* en el prefacio de la obra: «Si fuese pertinente abrumarte con la historia de este *Ensayo*, te diría que estando reunidos en mi gabinete cinco o seis amigos discutiendo un asunto muy alejado de este, pronto nos vimos detenidos por las dificultades que de todos lados aparecieron. Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr arrimo más cercano a la solución de aquellas dudas que nos sumían en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos desviado el camino y que, antes de empeñarnos en inquisiciones de esa índole, precisaba examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos. Así lo propuse a la reunión, y habiendo asentido todos de buena gana, convinimos en que ese debería ser el primer objetivo de nuestra investigación. Unos cuantos precipitados y mal digeridos pensamientos acerca de un asunto al cual jamás había prestado consideración, redactados con motivo de nuestra próxima junta, fue lo que abrió puerta a este Tratado, el cual, habiendo empezado así por azar, fue proseguido a ruego de mis amigos. Escrito en porciones incoherentes, mediando largos intervalos de abandono; reanudado cuando el humor y la ocasión lo permitían, y, por último, refugiado en un retiro donde, por atender a mi salud, tuve necesario ocio, fue al fin reducido al orden en que ahora lo ves»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*,

Nada, en verdad, inclina a pensar que semejante reunión no tuviera lugar. Locke, aunque fijándola en una fecha posterior, debido quizá a la viveza con que se conservaba en su memoria, la recuerda en la carta que envía a Edward Clarke en diciembre de 1686<sup>11</sup>. Conocemos también, al menos, a dos de los asistentes a dicha reunión: Thomas y Tyrrell<sup>12</sup>. Y, a mayor abundamiento, es sabido que este último, en una nota manuscrita en el margen de su ejemplar del *Ensayo* —hoy conservado en el British Museum—, además de recordar la reunión, dejó constancia del tema tratado en ella: los principios de la moralidad y de la religión revelada<sup>13</sup>.

Sabemos asimismo que, desde el día de la célebre reunión —y quizás desde antes— hasta la publicación de la primera edición del *Ensayo*, Locke no dejó de

---

«The Epistle to the Reader». (Las citas del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* se toman de la traducción española de Edmundo O'Gorman, publicada en Fondo de Cultura Económica, México, 1956.)

<sup>11</sup> Cf. carta a Edward Clarke, 21/31 de diciembre de 1686, en *The Correspondence of John Locke*. Edited by E. S. de Beer, in eight volumes. Clarendon Press, Oxford, 1976 ss., vol. III, carta 886, pp. 88-89. (Las dos fechas de esta carta, como de otras muchas de Locke, se deben al hecho de que el filósofo usaba tanto el calendario juliano como el gregoriano.)

<sup>12</sup> Cf. Lord King, *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, G. Bell, London, 1884 (reeditado fotostáticamente en Burt Franklin, New York, 1972), p. 33.

<sup>13</sup> Cf. Maurice Cranston, *John Locke. A Biography*. Longmans, Green and Co., London, 1957, pp. 140-141.

trabajar en la elaboración de sus pensamientos, si bien lo hizo sólo intermitentemente, en los momentos de ocio que le dejaba el agotador trabajo como secretario del conde de Shaftesbury<sup>14</sup>. Gracias a diversos documentos cabe incluso reconstruir parcialmente esa larga meditación de Locke sobre el entendimiento humano<sup>15</sup>. Dichos documentos son de cuatro clases. En primer y principal lugar, los tres borradores del *Ensayo*, conocidos por los estudiosos lockeanos —a partir de los trabajos de Richard I. Aaron— como Draft A, Draft B y Draft C. En segundo término, los extensos diarios conservados del filósofo, que abarcan el período comprendido entre 1676 y 1688. En tercer lugar, los llamados «escritos misceláneos». Y, finalmente, las numerosas cartas de Locke y dirigidas a Locke que tenemos a nuestra disposición. La mayor parte de este material se encontraba en el poder de Locke en el momento de su muerte y fue dejado en el testamento a su sobrino Peter King, fundador de la familia Lovelace, que los custodió hasta el año 1937, en que fueron, en su mayor parte, entregados a la Bodleian Library de Oxford. Muchos de estos manuscritos fueron editados por lord King en 1829<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Como persona de confianza de lord Ashley, posteriormente conde de Shaftesbury, Locke no sólo se ocupaba de sus asuntos personales, sino que fue nombrado para desempeñar diversos cargos administrativos.

<sup>15</sup> La ha rehecho en sus líneas básicas Richard I. Aaron en su libro *John Locke*, at the Clarendon Press, Oxford, 1971, 3rd ed., pp. 50-55, a cuya exposición nos atenemos fundamentalmente en lo que sigue.

<sup>16</sup> Cf. Peter King, *The Life of John Locke, with Extracts from*

Del escrito que, según confesión propia, Locke se comprometió a entregar a sus amigos, no tenemos ningún ejemplar, salvo que se trate del Draft A. Esta hipótesis es, no obstante, muy improbable, dada la gran extensión de este borrador. Más bien hay que pensar que el Draft A es un texto ampliado, y sensiblemente mejorado, de lo presentado por Locke a sus contertulios y que fue escrito durante el verano de 1671. El esbozo dejó insatisfecho a Locke, como se ve por la última página, en que vuelve a considerar una cuestión tratada al comienzo, mostrando así su descontento con la solución que antes le había dado. En el otoño de 1671 compone Locke un segundo manuscrito, que, por las apariencias, estaba destinado a la imprenta. Se lo conoce como Draft B. Está también inacabado, y acaso no sólo por falta de tiempo, sino, sobre todo, por no encontrarse satisfecho tampoco Locke con su propia posición. De aquí que resulte sumamente instructivo para un estudio profundo del pensamiento de Locke el cotejo de ambos borradores con la versión definitiva del *Ensayo*.

Las numerosas obligaciones que imponía su servicio a lord Ashley, a la sazón conde de Shaftesbury, im-

---

*his Correspondence, Journals and Common-Place Books*. London, H. Colburn, 1829.— (Draft A:) John Locke, *An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his Journals*, edited by R. I. Aaron and Jocelyn Gibb. Oxford University Press, Oxford, 1936. (Draft B:) John Locke, *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, edited by Benjamin Rand, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931. Sobre el Draft C, vid. Richard I. Aaron, *John Locke*, at the Clarendon Press, Oxford, 1971, 3rd ed., pp. 55-73.

pidieron probablemente a Locke seguir ocupándose de los problemas tratados en los dos borradores citados. Sólo cuatro años después, cuando, por motivos de salud, hubo de buscar sosiego en Francia, pudo el filósofo volver a concentrarse en los problemas filosóficos. Por sus diarios podemos seguir las reflexiones que llevó a cabo en 1676, en Montpellier, sobre la voluntad, el poder, el placer y el dolor, o las pasiones, temas casi ausentes de los borradores A y B, como también, en general, los asuntos sobre los que reflexiona en el tercer y cuarto libro del *Ensayo*, por ejemplo, las ideas simples de reflexión, la razón y la fe o la idea de la divinidad. En 1677, durante su estancia en París, elabora un escrito sobre el alcance y la medida del conocimiento (*Knowledge, its Extent and Measure*), en el que se trasluce un bosquejo del cuarto libro del *Ensayo*. El diario del año 1678 recoge las reflexiones de Locke sobre problemas en torno a las relaciones, el espacio, la memoria, la locura, junto a numerosas referencias a las lecturas filosóficas efectuadas en aquella época en Francia, entre las que cabe destacar la larga nota de su diario titulada *Méthode pour bien étudier la doctrine de Mr des Cartes*. En 1679 da por concluidas sus saludables vacaciones, abandona París y regresa a Londres al servicio de lord Ashley.

De nuevo, el agotador trabajo político eclipsa su reflexión filosófica y sus diarios de 1680 no dejan rastro de anotaciones de esa índole. En 1681 regresa a Oxford y encuentra momentos para la filosofía, mientras su protector el conde de Shaftesbury es detenido, juzgado y puesto en libertad, aunque, inmediatamente, intranquilo por su futuro, se exilia en Holanda. El diario

de Locke de ese año y del siguiente recogen numerosas anotaciones sobre la verdad, el conocimiento, la demostración de la existencia de Dios, la relación entre materia y pensamiento, así como su ataque al entusiasmo o fanatismo.

En enero de 1683 muere el conde de Shaftesbury en su exilio holandés. Para Locke fue otro año en que los asuntos políticos no le permitieron el tiempo y el estado de ánimo indispensable para entregarse a la filosofía. Temiendo por su suerte, marcha en septiembre al exilio en Holanda. Pasa los últimos meses de 1683 y el año 1684 visitando los Países Bajos, confiado en la posibilidad de un rápido retorno a la patria. Pero las noticias que de ella vienen no pueden ser peores. Por deseo del rey es despojado de sus cargos en Oxford. En la primavera de 1685 muere Carlos II. Sube al trono Jacobo II. Monmouth se rebela infructuosamente contra él. En la investigación del complot aparece, presumiblemente sin fundamento, el nombre de Locke. Se pide su extradición a Holanda y el filósofo se ve obligado a ocultarse bajo un nombre supuesto, aunque resultaba claro que el gobierno holandés, que evidentemente no simpatizaba con la monarquía católica inglesa, no iba a poner gran empeño en encontrar a los conspiradores.

Estos turbulentos acontecimientos no impiden a Locke ocuparse en la filosofía. Por una carta a Clarke del primero de enero de 1685, sabemos que el filósofo pasa ese invierno trabajando «en mi investigación sobre el entendimiento humano, un tema sobre el que he pensado durante largo tiempo y escrito, sin método, mis pensamientos tal como se me ocurrieron en distin-

tas épocas y ocasiones y que ahora quisiera, en este retiro, poner en un discurso menos confuso y más coherente»<sup>17</sup>. De este trabajo queda una constancia, al menos parcial. Es el manuscrito conocido como Draft C. Se trata de un texto ya preparado para la imprenta, que Locke envía a varias personas, en especial a lord Pembroke<sup>18</sup> para su aprobación. El Draft C, tal como nos ha llegado, comprende exclusivamente los libros primero y segundo del *Ensayo*. En octubre de 1686 el tercer libro está ya listo y en diciembre de ese mismo año, el cuarto. Sin embargo, la meticulosidad de Locke no le deja satisfecho y seguirá corrigiendo su obra continuamente, pues, como apuntó el filósofo al dar cuenta al citado Clarke de la composición del cuarto libro del *Ensayo*, no habría de parar hasta que estuviera «en alguna condición tolerable (*in somewhat tolerable condition*) para ser mostrado a algunos amigos»<sup>19</sup>.

Cuando Locke retorna a Inglaterra a principios de 1689, el *Ensayo* está totalmente listo para la imprenta, aunque Locke no se resiste a unos últimos retoques<sup>20</sup>. En mayo de ese año escribe la dedicatoria al conde de

---

<sup>17</sup> Carta a Edward Clarke, 22 de diciembre de 1684/1 de enero de 1685, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. II, carta 8013, p. 671.

<sup>18</sup> A quien Locke conoció durante su estancia en Montpellier en 1676 y a quien posteriormente dedicará su *Ensayo*, como luego hizo Berkeley con su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*.

<sup>19</sup> Carta a Edward Clarke, 7/17 de diciembre de 1686, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. III, carta 881, p. 79.

<sup>20</sup> En el libro II, capítulo XIV, § 29 hay una referencia al «presente año de 1689».

Pembroke y en diciembre informa al gran teólogo Limborch, íntimo amigo suyo en el exilio holandés, de que la impresión del *Ensayo* está casi concluida. En su carta añade una frase que resume los recelos de un escritor novel y de un hombre prudente: «La suerte ya está echada y ahora me lanzo al ancho océano (*Interim jacta est alea, et jam magnum aequor navigo*)».<sup>21</sup>

## II. INTENCIÓN Y CARÁCTER DEL COMPENDIO

A finales de 1685 conoció Locke al intelectual ginebrino Jean Le Clerc, con quien trabó una sólida amistad<sup>22</sup>. Le Clerc proyectaba a la sazón sacar a la luz la *Bibliothèque universelle et historique*. Pronto se convirtió esta revista literaria en una de las principales de la época, gozando de gran prestigio y amplia difusión. En ella aparecieron los primeros trabajos de Locke, si se exceptúan algunos versos juveniles publicados por el propio filósofo en Oxford. A instancias de Le Clerc prepara Locke durante los años 1687 y 1688 el *Compendio* de su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, al tiempo que continúa revisando su obra capital.

---

<sup>21</sup> Carta a Philippus van Limborch, 3 de diciembre de 1689, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. III, carta 1213, p. 735.

<sup>22</sup> Esta amistad queda atestiguada por la nutrida correspondencia que se cruzan ambos pensadores y por el elogio fúnebre de Le Clerc: *Éloge historique de feu M. Locke*, publicado en la *Bibliothèque Choisie* en 1705.

Dos parecen ser los propósitos principales que impulsaron a Locke a escribir este breve epítome y a publicarlo antes que la obra de la que es resumen. El primero no es otro que el de dar a conocer unas ideas largamente meditadas —y hasta ese momento sólo discutidas en círculos íntimos— en los ambientes cultos de la Europa de su tiempo, para comprobar la acogida y el eco que habían de suscitar. En la nota que sigue a la publicación originaria del *Compendio* —redactada, sin duda, bajo la inmediata dirección de Locke— se lee, en efecto: «Este es el extracto de una obra inglesa que el autor ha consentido publicar para satisfacer a algunos de sus amigos personales, y para procurarles un resumen de sus opiniones. Si alguno de los que se tomen la molestia de examinarlas cree observar en ellas algún punto en el que el autor se haya equivocado, o alguna cosa oscura y defectuosa en este sistema, no tiene más que enviar sus dudas, o sus objeciones, a Amsterdam, a Marchands Libraires, que es donde se imprime la *Bibliothèque Universelle*. Aunque el autor no tenía muchas ganas de ver su obra impresa, y cree que se debe tener más respeto por el público que el de ofrecerle de buenas a primeras lo que se cree que es verdadero, antes de saber si los otros lo aceptarán o lo juzgarán útil, no es, sin embargo, tan reservado que no se pueda esperar que se disponga a dar al público su tratado entero, cuando el modo en que este resumen haya sido recibido le de ocasión de creer que no publicará inoportunamente su obra»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Reproducido en francés en lord King, *The Life and Letters of*

Es perfectamente explicable, dado el carácter de Locke, hombre prudente y temeroso, capaz de guardar varios años una obra acabada, mostrándosela tan sólo a sus amigos y retocándola aquí y allá una y otra vez, que el filósofo quisiera tantear el terreno para sus nuevas ideas, antes de dar a conocer por entero su gran obra. ¡Qué alejado está, en verdad, el temperamento de Locke del desparpajo juvenil de Berkeley o de Hume, que con veintitantos años publican sus primeros, y principales, libros! A mayor abundamiento, muy bien pudo suceder también que Locke se decidiera a comunicar sus tesis filosóficas tras haber encontrado un medio plenamente adecuado para ello. Tal era, como ya ha quedado dicho, la recién fundada y ya famosa revista de *Le Clerc*. Aceptando, pues, la invitación de su editor —que sabía bien de la enorme expectativa que en ciertos círculos intelectuales había suscitado la inédita investigación sobre el conocimiento humano del reputado hombre de letras inglés del que tanto se hablaba, a pesar de no haber publicado aún apenas nada<sup>24</sup>— compone Locke en inglés para

---

*John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, ed. cit., p. 399.

<sup>24</sup> El propio Locke, defendiéndose en una ocasión de la autoría de ciertos panfletos, comenta con extrañeza su fama de escritor inédito: «Es extremadamente raro que haya alcanzado una reputación no pequeña de escritor sin haber hecho nada para ello. Pues creo que dos o tres versos míos, publicados sin mi nombre, no me han proporcionado esa reputación. Aparte de estos, afirmo aquí solemnemente en la presencia de Dios que no soy el autor, no sólo de ningún libelo, sino de ningún panfleto o tratado impreso bueno,

sus páginas dicho resumen. En su redacción tuvo acaso a la vista la versión completa de la obra que había enviado a lord Pembroke en 1685. El propio Le Clerc se encargó de traducir el compendio al francés. Y dicha versión francesa apareció en el tomo VIII, correspondiente al año 1688, ocupando las páginas 49 a 142, de la citada *Bibliothèque universelle et historique*, con el título de *Extrait d'un livre anglois qui n'est pas encore publié, intitulé, Essai philosophique concernant l'entendement, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons*<sup>25</sup>.

Del cumplimiento de este primer propósito hay un doble testimonio. Por una parte, las diversas cartas recibidas por el filósofo en alabanza del *Ensayo*<sup>26</sup>. Por otra, las varias voces que se levantaron contra el proyecto de Locke —el de explicar el conocimiento sin recurrir a las ideas innatas—, y de las que el propio pensador se lamenta en la «Epístola al lector» que encabeza su obra capital: «Tengo noticia de que un breve epítome de este Tratado, impreso en 1688, fue condenado por algunos, sin previa lectura, porque en él se

---

malo o indiferente.» Carta a Thomas Herbert, earl of Pembroke, 28 de noviembre/8 de diciembre de 1684, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. II, carta 797, p. 664.

<sup>25</sup> Locke hizo además imprimir en tirada aparte esta traducción de su resumen, que apareció como folleto suelto ese mismo año de 1688 en Amsterdam con un título nuevo: *Abrégé d'un ouvrage intitulé Essai philosophique touchant l'entendement*, conteniendo también una epístola dedicatoria al conde de Pembroke.

<sup>26</sup> Cf. Maurice Cranston, *op. cit.*, p. 300.

negaron las ideas innatas, concluyendo precipitadamente que, si no se suponían las ideas innatas, poco quedaría, ni de la noción, ni de la prueba del espíritu. Si alguno se ve tentado a hacer esa crítica al iniciar este Tratado, le ruego que lo lea todo, y creo que entonces se convencerá de que remover cimientos falsos no es causar un perjuicio, sino un servicio a la verdad, la cual nunca padece ni peligra tanto como cuando se mezcla con la falsedad o se edifica sobre ella»<sup>27</sup>.

La segunda finalidad perseguida con la publicación del *Compendio* parece haber sido la de allanar el camino a una obra que Locke mismo consideraba prolija y de difícil lectura<sup>28</sup>. Las meditaciones acumuladas durante veinte años habían dado lugar, en efecto, a una obra muy extensa, densa y con continuas digresiones, que hacían difícil seguir el hilo principal de sus tesis. El propio Locke no se sentía ya con fuerzas —o acaso con ganas— de emprender una nueva redacción de ella, aligerando su exposición. ¡Hasta tal punto se apega el escritor a lo escrito! No obstante, ya desde el comienzo mismo de su libro, el filósofo estimuló la publicación de exposiciones simplificadas de su pensa-

---

<sup>27</sup> *An Essay concerning Human Understanding*, «The Epistle to the Reader».

<sup>28</sup> En una carta a su amigo William Molyneux en la que le pide consejo para la preparación de la segunda edición del *Ensayo*, escribe Locke: «Le pregunto si no sería mejor ahora reducir, en una segunda edición, gran parte de lo que no puede sino parecer superfluo a un lector inteligente y atento.» Carta a William Molyneux, 20 de septiembre de 1692, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. IV, carta 1538, p. 523.

miento. Dice, en efecto, de su *Ensayo*: «No negaré que, posiblemente, pudiera reducirse a más estrechos límites, y que algunas de sus partes pudieran acortarse, pues la manera en que ha sido escrito, a ratos y con muchos largos intervalos de interrupción, puede ser causa de repeticiones. Pero, a decir verdad, tengo demasiada pereza o estoy demasiado ocupado para abreviarlo»<sup>29</sup>.

Resulta sorprendente que Locke presente un epítome de un libro todavía no aparecido —del que nada se sabía, por tanto, de su estructura y división interna— ofreciendo un resumen de cada uno de los libros y capítulos de la obra en cuestión. Esta circunstancia es por sí misma elocuente del carácter con que concibió Locke este compendio. Se trata, en efecto, de un texto que habría de servir de «guía de lectura», si cabe decirlo así, de su *Ensayo*, que lo desbrozara de comentarios interesantes, pero ocultadores del camino principal, y que mostrara con claridad la línea argumentativa del proyecto filosófico emprendido. Dos testimonios sacados de la correspondencia de Locke prueban fehacientemente estas afirmaciones. El primero procede de una carta enviada a Robert Boyle en los comienzos de 1688, en la que Locke declara que su compendio no es sino «el esqueleto (*the skeleton*)» de su obra entera<sup>30</sup>. El segundo se contiene en la carta

---

<sup>29</sup> *An Essay concerning Human Understanding*, «The Epistle to the Reader».

<sup>30</sup> Carta a Robert Boyle, 31 de enero/10 de febrero de 1688, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. III, carta 1001, p. 354.

que el filósofo envió a Clarke muy pocos días antes que la citada. En ella le pide a su amigo que le haga llegar a lord Pembroke —a quien Locke, como se ha dicho, había enviado en 1685 el borrador de su *Ensayo*— el *Compendio* recientemente publicado, añadiéndole esta recomendación: «el compendio mismo será de alguna utilidad, pues en él verá todo mi propósito reducido a un orden mejor (*my whole design reduced into a better order*) que cuando se escribió aquel ejemplar»<sup>31</sup>.

Una nueva prueba de este carácter del *Compendio* lo ofrece el hecho siguiente. En 1695, a punto de aparecer la tercera edición del *Ensayo*, recibe Locke una carta de John Wynne, tutor en Oxford, en la que somete a su consideración la conveniencia de hacer un resumen —o, mejor, una reelaboración— del *Ensayo* que pudiera servir de libro de texto para sus estudiantes. Y en este punto Wynne tiene dudas de que el compendio publicado por Locke sea adecuado a la empresa propuesta. Le escribe, en efecto: «Sé que en el prefacio menciona usted un epítome de su obra; pero, hasta donde estoy informado, está en una lengua que no es comúnmente entendida entre nosotros y apenas responde al fin que yo persigo»<sup>32</sup>. En su respuesta, Locke, además de ofrecerle la versión inglesa original de su epítome, confirma las dudas de Wynne: «El

---

<sup>31</sup> Carta a Edward Clarke, 27 de enero/6 de febrero de 1688, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. III, carta 999, p. 352.

<sup>32</sup> Carta de John Wynne a Locke, 31 de enero de 1695, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. V, carta 1843, p. 262.

compendio que se publicó en Francia en la Bibliothèque universelle de 1688 no responderá ni por sus dimensiones ni por su propósito al fin que usted pretende, pero si el primitivo borrador de él, que creo que tengo en inglés en alguna parte entre mis papeles, es de alguna utilidad para usted, puede disponer de él»<sup>33</sup>. Estas palabras del autor del *Ensayo* constituyen, pues, un testimonio indirecto de la índole del resumen aparecido en la revista de Le Clerc, el cual, lejos de ser un sustituto del libro, que evite su lectura, está destinado precisamente a facilitar y hacer más provechoso su estudio.

No es, en verdad, frecuente en la historia de la filosofía que un autor, tras escribir su obra capital, se tome la molestia de hacer un compendio de ella en pocas páginas. Pero, además del caso de Locke, son famosos dos resúmenes: el que elaboró Hume de su *A Treatise of Human Nature*, y que publicó anónimamente, poco después de aparecer su obra, con el título de *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, a Treatise of Human Nature, &c. wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*; y el que preparó Leibniz de su único libro publicado en vida, los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, y que editó como apéndice de esta obra con el título de *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme*. Del cotejo de estos tres resúmenes se despren-

---

<sup>33</sup> Carta a John Wynne, 8 de febrero de 1695, en *The Correspondence of John Locke*, ed. cit., vol. V, carta 1846, p. 267.

den algunos datos que iluminan sobre todo la personalidad de sus autores y su estilo de pensamiento.

Muchas son, ciertamente, las diferencias de estos escritos. Algunas son puramente extrínsecas, aunque no por ello menos reveladoras: el compendio de Locke apareció *antes* que la obra de la que es resumen; el de Hume, *después*; y el de Leibniz, *a la vez* que ella, acompañando a la obra misma. Y estos hechos, por periféricos que sean, no dejan de ser tampoco signo del diverso temperamento de estos filósofos: Locke, el filósofo prudente, según suele calificarlo Voltaire, explora el terreno antes de publicar su gran obra; Hume, molesto por la escasa acogida de su tratado, intenta con argucias darle la fama que cree merecida. Leibniz, movido por su afán de diálogo al filosofar, accede a los ruegos de aquellas «personas juiciosas», según sus palabras, que, al leer el manuscrito de su obra, habían deseado una exposición abreviada de sus principales argumentos.

Naturalmente, las diferencias intrínsecas son mucho más significativas. Es verdad que el epítome de Locke comparte con el de Hume el hecho de prescindir de algún libro: Locke no resume el libro primero y Hume excluye de su abreviatura los libros segundo y tercero. Pero mientras que Hume se conforma con exponer la idea básica del libro primero (la crítica del principio de causalidad), Locke abrevia minuciosamente casi cada capítulo de los tres restantes libros de su obra. Y si bien no llega, como en el caso de Leibniz, a ofrecer en forma silogística los argumentos de su investigación, ofrece, sin embargo, el hilo conductor y argumental de capítulos prolijos.

## III. LA PRESENTE EDICIÓN

La traducción que presentamos, primera de este escrito al castellano, se basa en el texto original inglés del *Abstract of the Essay* que Locke guardaba entre sus papeles privados, y que fue encontrado y publicado siglo y medio después de su muerte por su heredero lord King<sup>34</sup>. Su editor le antepone estas palabras: «Al abrir el ejemplar manuscrito del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* fechado en 1671, encontré el siguiente escrito sin título ni fecha. Es un epítome o compendio del *Ensayo*, redactado por el propio Locke: el mismo que tradujo Le Clerc y publicó en la Bibliothèque Universelle de 1688, antes de que el Ensayo fuese dado al mundo»<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> El epítome fue editado originariamente en inglés por Peter King en su *The Life of John Locke, with Extracts from his Correspondence, Journals and Common-Place Books*. H. Colburn, London, 1829. Nuestra traducción se ha hecho sobre una edición posterior del libro de lord King, que lleva un título ligeramente modificado: *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, G. Bell, London, 1884 (reeditado fotostáticamente en Burt Franklin, New York, 1972). El texto aparece entre los llamados «Miscellaneous Papers» ocupando las páginas 365 a 398.

<sup>35</sup> Nótese, como curiosidad, que de la traducción francesa de Le Clerc se hizo en época de Locke una versión anónima al inglés, con el título de *An extract of a book, entituled, A philosophical essay upon human understanding, wherein is shown the extension of certain knowledge, and the manner of attaining to it*. La retraducción apareció en Londres en 1692, impresa por John Dunton, en el seno de la revista «*The young-students-library, containing extracts and abridgments of the most valuable books printed in England, and in the foreign journals, by the Athenian Society*», pp. 162-179.

Como Locke escribió el *Compendio* teniendo a la vista un borrador previo al manuscrito que luego entregó a la imprenta, en el epítome hay algunos desajustes en la referencia a los capítulos correspondientes de la obra efectivamente publicada. Las notas con que los traductores acompañan su traducción tienen casi como única finalidad intentar paliar este desfase, señalando en cada caso el capítulo pertinente del *Ensayo*. En el texto mismo se han introducido además, entre corchetes, indicaciones más precisas sobre los párrafos en que Locke divide los capítulos de su libro.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LOCKE Y DE SU CORRESPONDENCIA

(La bibliografía acaso más completa de las obras de Locke es la siguiente: *The Works of John Locke. A Comprehensive Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*. Compiled by John C. Atting. Greenwood Press, Westport—London, 1985.)

*The Works of John Locke*. A new edition, corrected. In ten volumes. London for Thomas Tegg; W. Sharpe and son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.; also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Cumming, Dublin. 1823. (Reimpreso por Scientia Verlag Aalen, 1963.)

*The Correspondence of John Locke*. Edited by Esmond S. de Beer, in eight volumes. At Clarendon Press, Oxford, 1976-1989.

KING, Peter: *The Life of John Locke, with Extracts from his Correspondence, Journals and Common-Place Books*. H. Colburn, London, 1829. Este libro conoció una edición posterior, con un título ligeramente modificado: *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*. G. Bell, London, 1884. (Reeditado fotostáticamente por Burt Franklin, New York, 1972.)

## II. EDICIONES DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

LOCKE, John: *An Essay concerning Human Understanding*. Collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical by Alexander Campbell Frazer. Dover Publications, New York, 1959, 2 vols.

— *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction, Critical Apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch. At the Clarendon Press (The Clarendon Edition of the Works of John Locke), Oxford, 1975.

## III. EDICIONES DEL COMPENDIO DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

El *Abstract of the Essay* fue editado por vez primera en inglés por Peter King en su *The Life of John Locke, with Extracts from his Correspondence, Journals and Common-Place Books* (H. Colburn, London, 1829). En una edición posterior de esta obra, que tiene un título levemente modificado: *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books* (G. Bell, London, 1884, reeditado fotostáticamente por Burt Franklin, New York, 1972), el texto del *Abstract* aparece entre los llamados «Miscellaneous Papers» ocupando las páginas 365 a 398.

Jean Le Clerc tradujo el compendio al francés y lo publicó en el tomo VIII, del año 1688, páginas 49 a 142, de la *Bi-*

*bibliothèque universelle et historique*, con el título de *Extrait d'un livre anglois qui n'est pas encore publié, intitulé, Essai philosophique concernant l'entendement, où l'on montre quelle est l'étenduë de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons*. Communique par Monsieur Locke.

El propio Locke hizo imprimir en tirada aparte la citada traducción francesa de su resumen, que apareció como folleto suelto de 92 páginas ese mismo año de 1688 en Amsterdam con un título nuevo: *Abrégé d'un ouvrage intitulé Essai philosophique touchant l'entendement*, incluyendo además una epístola dedicatoria al conde de Pembroke.

Como curiosidad cabe añadir que de la traducción francesa de Le Clerc se hizo en época de Locke una versión anónima al inglés, con el título de *An extract of a book, entitled, A philosophical essay upon human understanding, wherein is shewn the extension of certain knowledge, and the manner of attaining to it*. La retraducción apareció en Londres en 1692, impresa por John Dunton, en el seno de la revista «*The young-students-library, containing extracts and abridgements of the most valuable books printed in England, and in the foreign journals, by the Athenian Society*», pp. 162-179.

#### IV. EDICIONES DE LOS BORRADORES DEL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

LOCKE, John: *An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his Journals*. Edited by R. I. Aaron and Jocelyn Gibb. Oxford University Press, Oxford, 1936 (Draft A).

— *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*. Edited by Benjamin Rand. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931 (Draft B).

Sobre el Draft C, vid. Richard I. Aaron, *John Locke*. At the Clarendon Press, Oxford, 1971, 3rd ed., pp. 55-73.

V. TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DEL *ENSAYO  
SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO*  
Y DE OTROS ESCRITOS DE LOCKE  
DE TEMA CONEXO

LOCKE, John: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, traducción de Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

— *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (Selección), traducción de Luis Rodríguez Aranda. Aguilar, Buenos Aires, 1956.

— *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, traducción de M.<sup>a</sup> Esmeralda García, introducción y notas de Sergio Rábade, Editora Nacional, Madrid, 1980, 2 vols.

*Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke*, selección, traducción, introducción y notas de José Antonio Robles y Carmen Silva, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991. (Son especialmente relevantes las traducciones de estos dos escritos de Locke: *Examen de la opinión del P. Malebranche de ver todas las cosas en Dios* y *Observaciones sobre algunos de los libros del Sr. Norris en los que asevera la opinión del Padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios*).

LOCKE, John: *La Conducta del Entendimiento y otros ensayos póstumos*, edición bilingüe de Ángel M. Lorenzo Rodríguez. Anthropos, Barcelona, 1992. (Además del escrito que da título al volumen son especialmente relevantes las *Observaciones sobre algunos de los libros del Sr. Norris* y *Un Discurso sobre los Milagros*.)

— *Examen de la opinión del Padre Malebranche de que vemos todas las cosas en Dios*, traducción de Juan José García Norro, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense («excerpta philosophica» 8), Madrid, 1994.

— *Deus. Examen de la prueba cartesiana de Dios a partir de la idea de existencia necesaria* (1696), en Rogelio Rovira, *Locke ante el argumento ontológico. Textos y comentario*, «Diálogo Filosófico», 28, 1994, pp. 51-69. (La traducción del breve escrito de Locke ocupa las páginas 53 a 55.)

VI. SOBRE LA DISCUSIÓN DEL ENSAYO SOBRE  
EL ENTENDIMIENTO HUMANO EN ÉPOCA  
DE LOCKE

BOLD, Samuel: *Some Considerations on the Principal Objections and Arguments which have been published against Mr. Locke's Essay etc.* (1699).

BURNET, Thomas: *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, in a letter addressed to the Author* (1697).

— *Second Remarks upon an Essay etc.* (1697).

— *Third Remarks upon an Essay etc.* (1699).

LEE, Henry: *Anti-Scepticism, or Notes upon each chapter of Mr. Locke's Essay etc.* (1702).

LEIBNIZ, G. W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704).

LOCKE, John: *A Letter to the Right Rev. Edward Ld. Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essays of Humane Understanding. In a late Discourse of his Lordship's in Vindication of the Trinity* (1697).

— *Mr. Locke's Reply to the Right Rev. The Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter* (1697).

— *Mr. Locke's Reply to the Right Rev. The Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter* (1699).

NORRIS, John: *Cursory Reflections upon a Book called An Essay Concerning Human Understanding, editado como apéndice a Christian Blessedness: Or Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1690).

SERGEANT, John: *Solid Philosophy, asserted against the Fancies of the Ideists: Or, the Method to Science farther illustrated with Reflections on Mr. Locke's Essay etc.* (1697).

SHERLOCK, William: *Discourse concerning the Happiness of good men, and punishment of the wicked in the next world* (1704).

STILLINGFLEET, Edward: *Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1697).

— *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter concerning some passages relating to his Essay etc.* (1697).

- *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Second Letter; wherein his Notion of Ideas is proved to be Inconsistent with it self, and with the Articles of the Christian Faith* (1698).

## VII. SOBRE LA VIDA DE LOCKE

Además del citado libro de Peter King, puede consultarse:

- CRANSTON, Maurice: *John Locke. A Biography*, Longmans, Green and Co., London, 1957.

## VIII. ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LOCKE Y, EN PARTICULAR, SOBRE EL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

- AARON, Richard I.: *John Locke*, at the Clarendon Press, Oxford, 1971, 3rd ed.
- ASHCRAFT, Richard (ed.): *John Locke. Critical Assessments*, Routledge, London/New York, 1991, 4 vols.
- AYERS, Michael: *Locke. Volume I: Epistemology. Volume II: Ontology*, Routledge, London/New York, 1991.
- CHAPPEL, Vere: *Locke*. Oxford University Press (Oxford Readings in Philosophy), Oxford, 1998.
- DUCHESNEAU, François: *L'Empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.
- GIBSON, James: *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1931, 2nd ed.
- LOWE, Jonathan E.: *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, Routledge, London/New York, 1995.
- MACKIE, J. L.: *Problems from Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1976. (Hay traducción española debida a Adriana Sandoval: *Problemas en torno a Locke*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.)

- MELENDO, Tomás: *J. Locke: Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Magisterio Español, Madrid, 1978.
- TIPTON, I. C. (ed.): *Locke on Human Understanding. Selected Essays*. Oxford University Press (Oxford Readings in Philosophy), Oxford, 1977. (Hay traducción española debida a Jorge Federico Santana: *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.)
- WOOLHOUSE, R. S.: *Locke's Philosophy of Science and Knowledge. A Consideration of Some Aspects of «An Essay Concerning Human Understanding»*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.
- *Locke*, The Harvester Press, Sussex, 1983.
- YOLTON, John W.: *John Locke and the Way of Ideas*, at Clarendon Press, Oxford, 1956.
- *Locke and the Compass of Human Understanding. A Selective Commentary of the «Essay»*, at the University Press, Cambridge, 1970.



COMPENDIO DEL ENSAYO  
SOBRE EL ENTENDIMIENTO  
HUMANO



Lib. I<sup>1</sup>. En las meditaciones que llevé a cabo acerca del entendimiento, me esforcé en probar que la mente es, al comienzo, *rasa tabula*. Pero, como ello fue sólo para erradicar el prejuicio que subyace en las mentes de algunos hombres, creo que, en esta breve presentación de mis principios que hago aquí, es mejor dejar a un lado todo este debate preliminar que constituye el primer libro, puesto que en lo que sigue pretendo mostrar el origen del que recibimos y los modos en que llegan a nosotros todas las ideas que nuestro entendimiento emplea al pensar.

Lib. II<sup>2</sup>. Cap. 1<sup>3</sup>. Dado que hemos supuesto que la mente está vacía de todo carácter innato, los llega a recibir gradualmente en la medida en que la experiencia y la observación se lo permiten; y encontramos,

---

<sup>1</sup> El primer libro del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* tiene como título: «De las nociones innatas».

<sup>2</sup> El título del segundo libro del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* es: «De las ideas».

<sup>3</sup> El capítulo primero del *Ensayo* lleva como título: «De las ideas en general y de su origen».

tras considerarlo, que todos ellos proceden de dos orígenes y se introducen en la mente por dos vías, a saber: la *sensación* y la *reflexión* [1, § 2].

1.º Es evidente que los objetos externos, al afectar a nuestros sentidos, causan en nuestras mentes varias ideas que no estaban allí antes. Así nos hacemos con las ideas de rojo y de azul, de dulce y de amargo, y con cualquier otra de las percepciones que se producen en nosotros mediante la *sensación* [1, § 3].

2.º La mente, dándose cuenta de su propia operación sobre estas ideas recibidas por la *sensación*, llega a obtener las ideas de esas mismas operaciones que tienen lugar dentro de ella misma: esta es la otra fuente de las ideas y a esta la llamo *reflexión*, y gracias a ella tenemos las ideas de *pensar, querer, razonar, dudar, proponerse*, etc. [1, § 4].

Es a partir de estos dos orígenes como tenemos todas las ideas que poseemos, y creo que puede decirse con seguridad que, además de lo que los sentidos envían a la mente, o de las ideas de sus propias operaciones sobre aquellas que hemos recibido de la *sensación*, no tenemos ya ninguna idea. De donde se sigue: primero, que siempre que a un hombre le falte alguno de sus sentidos, le faltarán siempre las ideas pertenecientes a ese sentido. Los hombres que han nacido sordos o ciegos son prueba suficiente de ello. Segundo, se sigue que si se pudiese imaginar a un hombre carente de todos los sentidos, entonces carecería también de todas las ideas. Ya que al carecer de toda *sensación* no tendría nada que provocara una operación en él y, por tanto, no tendría ni *ideas de sensación*, pues los objetos externos no tendrían manera de provo-

carlas mediante algún sentido, ni *ideas de reflexión*, dado que su mente no tendría ideas en las que emplearse [1, § 5].

Cap. 2<sup>4</sup>. Para que se me comprenda correctamente cuando digo que no tenemos, ni podemos tener, otras ideas que las de sensación o las de la operación de nuestra mente sobre ellas, debe repararse en que hay dos clases de ideas: simples y complejas. Es de las ideas simples de las que hablo aquí; tales son el color blanco de este papel, el gusto dulce del azúcar, etc., en las que la mente no percibe ni variedad ni composición, sino una percepción o idea uniforme; y de éstas digo que no tenemos ninguna que no recibamos de la *sensación* o de la *reflexión*. La mente es totalmente pasiva respecto de ellas, no puede hacer ninguna nueva por sí misma, aunque a partir de estas ideas puede componer otras y hacer ideas complejas de gran variedad, como veremos posteriormente [2, § 1]. Y esto es por lo que, aunque no podemos sino conceder que es tan posible un sexto sentido —si nuestro omnisciente Creador hubiera creído que nos convenía— como lo son los cinco con que ha dotado ordinariamente al hombre, sin embargo, no podemos tener por ningún medio ideas pertenecientes a ese sexto sentido, y ello por la misma razón por la que un hombre que nace ciego no puede tener ideas de los colores, ya que han de ser obtenidas sólo por el quinto sentido, ese modo de sensación del que siempre careció [2, § 3].

---

<sup>4</sup> Su título en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* es: «De las ideas simples».

Cap. 3-6<sup>5</sup>. Creo que no es necesario intentar establecer todas las ideas que son objetos peculiares de cada uno de los diversos sentidos, tanto porque no sería muy útil ofrecer su lista —pues la mayoría de ellas son bastante obvias para nuestro propósito presente—, como también porque la mayoría de ellas carece de nombre; pues, aparte de los colores y de algunas pocas cualidades tangibles, que los hombres han tenido un poco más de cuidado en denominar, aunque en mucha menor medida que su gran variedad, los sabores, los olores y los sonidos, de los que no hay una variedad menor, poseen rara vez nombres, excepto unos pocos muy generales. Si bien el sabor de la leche y el de una cereza son ideas tan distintas como las de blanco y rojo, sin embargo, vemos que no poseen nombres particulares. Dulce, ácido y amargo son casi todas las denominaciones que tenemos para la casi infinita diversidad de sabores que se encuentran en la naturaleza [3, § 2]. Omitiendo, por tanto, la enumeración de las ideas simples peculiares a cada sentido, observaré aquí únicamente que hay algunas ideas que son llevadas a la mente sólo por un sentido; por ejemplo, los colores, que son llevados sólo por la vista; los sonidos, por el oído; el calor y el frío, por el tacto, etc. Otras, por su parte, son llevadas a la mente por más de un sentido, como el movimiento, el reposo, el espacio y la figura,

---

<sup>5</sup> En realidad, en este epígrafe Locke compendia únicamente algunas de las meditaciones que expone en el capítulo tercero del segundo libro del *Ensayo*, que se titula: «De las ideas que provienen de un solo sentido».

la cual no es sino la terminación del espacio, ideas que son llevadas tanto por la vista como por el tacto, etc. Otras hay que recibimos sólo a partir de la reflexión; tales son las ideas de pensar y de querer y todos sus variados modos. Y algunas, en fin, que recibimos mediante todas las formas de la *sensación*, y también de la *reflexión*, y son estas el número, la existencia, el poder, el placer y el dolor, etc. [3, § 1].

Creo que estas son en general todas, o al menos la mayor parte, de las ideas simples que tenemos, o que somos capaces de tener, y contienen en ellas los materiales de todo nuestro conocimiento, de los cuales se hacen todas nuestras otras ideas, y más allá de ellas nuestra mente no tiene pensamientos ni conocimiento en absoluto.

Cap. 7<sup>6</sup>. Una cosa más he de notar sobre nuestras ideas simples para después proceder a mostrar cómo de ellas se hacen nuestras ideas complejas; y es que estamos inclinados a confundirlas y tenerlas por semejanzas de algo en los objetos que las producen en nosotros, lo que, por lo que respecta a su mayor parte, no son. Esto nos llevaría a considerar el modo en que operan los cuerpos en nosotros por medio de nuestros sentidos; sin embargo, como quiera que no deseo meterme en especulaciones físicas, sino que aquí sólo pretendo ofrecer una descripción del entendimiento y establecer el modo y la manera en que la mente obtie-

---

<sup>6</sup> Se trata, en realidad, del resumen del capítulo octavo del segundo libro del *Ensayo*, cuyo título es: «Algunas consideraciones ulteriores acerca de nuestras ideas simples de sensación».

ne primero los materiales y qué pasos da para conseguir el conocimiento; no obstante, digo, es necesario explicar un poco este asunto para evitar la confusión y la oscuridad. Con el fin de descubrir la naturaleza de las ideas sensibles de la mejor manera posible, y de hablar de ellas de forma inteligible, será conveniente distinguirlas en tanto que ideas o percepciones en nuestra mente, y en tanto que están en los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros [8, § 7].

Cualquier objeto inmediato, cualquier percepción que está en la mente cuando piensa es lo que llamo *idea*; y el poder de producir una idea en la mente, lo llamo *cualidad* del sujeto en el que está ese poder. Así, la blancura, la frialdad, la redondez, en tanto que son sensaciones o percepciones en el entendimiento, las llamo ideas; en tanto que están en una bola de nieve, que tiene el poder de producir estas ideas en el entendimiento, las llamo cualidades [8, § 8].

Las cualidades originales que cabe observar en los cuerpos son solidez, extensión, figura, número, movimiento o reposo; estas, en cualquier estado en que el cuerpo se halle, son siempre inseparables de él [8, § 9]<sup>7</sup>.

La siguiente cosa que ha de considerarse es cómo los cuerpos actúan unos sobre otros; y la única manera que me resulta inteligible es mediante el impulso; no

---

<sup>7</sup> En el lugar citado del *Ensayo* las cualidades originales o primarias que cita Locke son estas cuatro: solidez, extensión, forma y movilidad. Estas cualidades producen las siguientes ideas simples: solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número.

puedo concebir ninguna otra. Por tanto, cuando producen en nosotros las ideas de cualquiera de sus cualidades originales que están realmente en ellos —supongamos que la de la extensión o la de la figura por medio del sentido de la visión—, es evidente que, siendo la cosa vista a distancia, el impulso que se hace sobre el órgano debe efectuarse merced a algunas partículas insensibles que van del objeto a los ojos y, gracias a que este movimiento continúa hasta el cerebro, se producen en nosotros esas ideas. Para la producción de las ideas de esas cualidades originales en nuestros entendimientos no podemos encontrar, pues, nada más que el impulso y el movimiento de algunos cuerpos insensibles. Igualmente podemos también comprender que las ideas del color y del olor de una violeta se producen en nosotros de la misma manera que la de su figura, a saber: mediante un cierto impulso en nuestros ojos o en nuestras narices de las partículas de tal tamaño, figura, número y movimiento como las que proceden de las violetas cuando las vemos u olemos, y mediante el particular movimiento que recibe el órgano por ese impulso y que sigue hasta el cerebro. Pues no es más imposible comprender que Dios haya unido tales ideas con tales movimientos, con los que no tienen semejanza, que el que haya unido la idea de dolor al movimiento de un alfiler que divide nuestra carne, con cuya idea tampoco tiene ningún parecido [8, §§ 11, 12, 13].

Lo que he dicho respecto de los colores y los olores puede aplicarse a los sonidos y a los sabores, y a todas las otras ideas de los cuerpos que se producen en nosotros gracias a la textura y al movimiento de las par-

tículas, cuyos tamaños individuales no son sensibles. Y puesto que los cuerpos producen efectivamente en nosotros ideas que no contienen en sí percepción alguna del tamaño, la figura, el movimiento o el número de las partes, tales como las ideas de calor, hambre, azulez o dulzura, las cuales, sin embargo, es evidente que los cuerpos no pueden producir sino mediante diversas combinaciones de estas *cualidades primarias*, aunque no las percibamos, llamo *cualidades secundarias* a los poderes ínsitos en los cuerpos de producir estas ideas en nosotros [8, § 10].

De donde podemos extraer la conclusión de que las ideas de las *cualidades primarias* de los cuerpos son semejanzas de ellos, y sus arquetipos existen realmente en los cuerpos mismos; pero las ideas que producen en nosotros estas *cualidades secundarias* no tienen semejanza con ellas en absoluto. Nada hay que exista en los cuerpos mismos que tenga alguna similitud con nuestras ideas. En ellos sólo hay el poder de causar tales sensaciones en nosotros, y lo que es azul, dulce o cálido, en idea, no es sino un cierto tamaño, figura y movimiento de las partes insensibles de los cuerpos mismos a los que les damos estas denominaciones. Cap. 8-10 [8, §§ 15-22].

Cap. 11<sup>8</sup>. Tras haber mostrado cómo la mente obtiene todas sus ideas simples, mostraré a continuación que estas ideas simples son los materiales de todo

---

<sup>8</sup> En verdad, se trata de un resumen de la totalidad del capítulo duodécimo del segundo libro del *Ensayo*, que lleva por título: «De las ideas complejas».

nuestro conocimiento y cómo, a partir de diversas combinaciones de ellas, se hacen las ideas complejas.

Aunque la mente no puede hacer por sí misma ninguna idea simple, sino sólo recibirlas a través de esas dos únicas puertas de entrada, la *sensación* y la *reflexión*, en donde es meramente pasiva, sin embargo, con las ideas que están guardadas en la memoria, puede hacer, repitiéndolas y combinándolas de varias maneras, una gran variedad de otras ideas, al igual que puede captar combinaciones similares mediante los sentidos. Daré algunos pocos ejemplos de esto en aquellas que parecen las más abstrusas y proseguiré después con otras cuestiones.

Cap. 12<sup>9</sup>. Pienso que nadie negará que nuestros ojos y nuestro tacto nos proporcionan las ideas de espacio. No podemos abrir nuestros ojos ni mover nuestros cuerpos o posarlos sobre algo, a menos que estemos convencidos de ello. Teniendo la idea de la medida de nuestro tamaño o de la altura y anchura de una puerta que habitualmente atravesamos o del volumen de cualquier cuerpo con el que solemos encontrarnos, podemos repetir esta idea en nuestras mentes tan frecuentemente como queramos y así incrementar esa idea a la magnitud que nos plazca con sólo añadir una vez más lo mismo o el doble que la anterior; y de esta manera, aunque la sensación no podría proporcionarnos idea alguna sino de la longitud de un pie, de

---

<sup>9</sup> Es, en realidad, el compendio del capítulo decimotercero del segundo libro del *Ensayo*, titulado: «De los modos simples y, primero, de los modos simples del espacio».

una yarda o de una milla, podemos, gracias a esta repetición, alcanzar y formarnos la idea de inmensidad, que tiene todavía su fundamento en esa idea de espacio que recibimos por nuestros sentidos y que no es otra cosa sino su aumento por repetición. No consignaré aquí lo que he escrito ampliamente a fin de mostrar la clara distinción entre la idea de cuerpo y la de espacio, que algunos han tratado de confundir. Bastará sólo mencionar que cuando se considera la *distancia* entre dos cosas cualesquiera, hecha abstracción del cuerpo que llena ese intervalo, con mayor propiedad puede llamársela *espacio*; cuando se considera la distancia entre los extremos de un cuerpo sólido, puede llamársela adecuadamente *extensión*. La correcta aplicación de estos dos términos nos ayudará, espero, a evitar alguna confusión que a veces ocurre en los razonamientos acerca de los cuerpos y del espacio [13, §§ 2, 4, 6].

Cap. 13<sup>10</sup>. El tiempo y la duración tienen una gran semejanza con la extensión y el espacio. Si se hubiera considerado bien el origen por el que obtenemos nuestra idea de duración, creo que nunca se habría pensado el tiempo como *mensura motus*, dado que no tiene nada que ver realmente con el movimiento y sería lo mismo que es si no hubiera ningún movimiento en absoluto. Quien mire dentro de sí mismo y observe qué ocurre en su propia mente, encontrará que

---

<sup>10</sup> En realidad aquí se resume el capítulo decimocuarto del segundo libro del *Ensayo*, cuyo título es: «La idea de duración y sus modos simples».

varias ideas aparecen y desaparecen en ella durante todo el transcurso del tiempo en que está despierto, y esto tan constantemente, que, mientras vela, aunque nunca está sin alguna, sin embargo, no es una sola la que posee su mente, sino que constantemente entran nuevas ideas y vuelven a salir. Si alguien duda de esto, trate de mantener sus pensamientos fijos en una idea cualquiera sin alteración ninguna, pues si hubiera la más mínima alteración del pensamiento por adición, substracción o cualquier tipo de cambio, habría entonces otra, una idea nueva.

A partir de este perpetuo cambio de las ideas que se observa en nuestra mente, esta procesión de nuevas apariciones allí, obtenemos la clara idea de sucesión. La existencia de algo conmensurado a cualquier parte de tal sucesión la llamamos *duración*; y la distancia entre dos puntos de duración la llamamos *tiempo*. Que nuestras ideas de tiempo y duración tienen su origen a partir de esta reflexión se sigue con evidencia del hecho de que, siempre que esta sucesión de ideas cesa en nuestras mentes, no tenemos ninguna idea, ninguna percepción en absoluto de la duración y, de este modo, un hombre que duerme sin soñar no percibe distancia entre su quedarse dormido y su despertarse; pero, si los sueños le suministran procesiones de ideas, la percepción de la duración las acompaña y de aquí saca su noción del tiempo [14, §§ 3, 4, 6, 14].

Aunque la humanidad ha elegido la revolución del Sol y de la Luna como la medida más adecuada del tiempo, porque son observables desde todos los sitios y porque no es tan fácilmente discernible que sean desiguales, ello, sin embargo, no es debido a que haya

alguna conexión entre duración y movimiento; pues cualesquiera otras apariciones periódicas regulares, que fueran comunes a todo el mundo, medirían el tiempo igual, incluso sin ningún movimiento sensible [14, §§ 19, 20, 21].

Cap. 14<sup>11</sup>. Y aunque la palabra *tiempo* se toma a menudo por esa parte de la *duración* que es ocupada por la existencia de las cosas naturales o por los movimientos de los cielos, al igual que la extensión se toma por esa parte del espacio que es conmesurada y llenada por el cuerpo, sin embargo, como la mente tiene la idea de una porción de tiempo como un día o un año, puede repetirla tanto como quiera y así ampliar sus ideas de duración más allá del ser o del movimiento del Sol, y tener una idea tan clara de 763 años del calendario juliano antes del comienzo del mundo, como de cualesquiera 763 años desde entonces; y a partir de esta capacidad de repetir y aumentar sus ideas de duración, sin llegar jamás a un fin, la mente elabora por sí misma la idea de eternidad y, mediante la adición infinita de ideas de espacio, la de inmensidad.

Cap. 15<sup>12</sup>. La idea de número, como se ha observado, nos viene a la mente mediante la reflexión, y todos los modos de sensación en los que considera-

---

<sup>11</sup> Recoge lejanamente pensamientos expuestos en el capítulo decimoquinto del segundo libro del *Ensayo*, titulado: «Las ideas de la duración y de la expansión consideradas juntas», y en otros capítulos anteriores.

<sup>12</sup> Consiste en realidad en el resumen del capítulo decimosexto del segundo libro del *Ensayo*, que lleva por título: «La idea de número y sus modos simples».

mos ideas, pensamientos, cuerpos, o cualquier otra cosa. Y, una vez obtenida la idea de unidad, mediante la repetición y la adición de una o más de tales unidades, formamos cualesquiera combinaciones de números que deseemos [16, §§ 1, 2].

Cap. 16<sup>13</sup>. Dado que la mente no puede llegar nunca al fin de estas adiciones, sino que siempre encuentra en sí misma la capacidad de añadir más en la proporción que desee, obtenemos de esta forma la idea de infinito, que, cuando se aplica al espacio o a la duración, me parece que no es nada sino esta infinidad de número; aunque con esta diferencia: que en el número, al comenzar en una unidad, nos parece que está en el extremo de una línea que podemos extender indefinidamente hacia delante. En la duración extendemos el extremo infinito del número o adición de dos formas a partir de nosotros: hacia la duración del pasado y hacia la duración por venir; y en el espacio, como si estuviéramos en el centro, podemos añadir hacia todos los lados millas o diámetros del *orbis magnus*, etc., hasta que nos falta el número y la capacidad de la adición, sin perspectiva alguna ni esperanzas de llegar a un fin.

Por la brevedad que ahora me propongo, no estableceré por extenso las pruebas de que es esta la idea de infinito que tenemos, hecha de adiciones, con un resto todavía inagotable, tal como hay en el número y no en una idea comprensiva positiva de infinidad; que

---

<sup>13</sup> Es el resumen del capítulo decimoséptimo del segundo libro del *Ensayo*: «La idea de infinitud».

cada cual examine sus propios pensamientos y vea si puede encontrar alguna otra idea de infinitud que no sea esta; mientras tanto, me basta con mostrar que nuestra idea de infinito está hecha de ideas simples derivadas de la *sensación* y de la *reflexión*. Cap. 18, 19 [17, §§ 3, 10, 11].

Cap. 20<sup>14</sup>. Entre las ideas simples que recibimos tanto de la *sensación* como de la *reflexión*, no son de las más insignificantes las de *placer* y *dolor*; son nuestra gran preocupación y a menudo acompañan nuestras otras sensaciones y pensamientos. Pues, así como hay pocas sensaciones del cuerpo que no lleven consigo algún grado de *placer* o de *dolor*, así también hay pocos pensamientos de nuestra mente que nos sean tan indiferentes que no nos deleiten o nos molesten; todo lo cual lo comprendo bajo los nombres de *placer* y *dolor*. Esa satisfacción o deleite, esa incomodidad o molestia, que la mente recibe de una sensación externa o pensamiento interno cualquiera y que tiene la capacidad de causar, incrementar o continuar el placer en nosotros o de disminuir o acortar cualquier dolor, es lo que llamamos *bien* y a lo contrario, *mal*; en torno a estos dos, *bien* y *mal*, giran todas nuestras pasiones, y, por medio de la reflexión sobre lo que nuestros pensamientos acerca de ellos produce en nosotros, obtenemos las ideas de las distintas pasiones [20, §§ 1, 2, 3].

De esta manera, todo el que reflexiona sobre el

---

<sup>14</sup> En el segundo libro del *Ensayo* este capítulo tiene como título «De los modos del placer y del dolor».

pensamiento que tiene del deleite que cualquier cosa presente o ausente es capaz de producir en él, tiene la idea que llamamos amor. Pues cuando un hombre declara en otoño, cuando las come, o en primavera cuando no hay ninguna, que le gustan las uvas, no quiere decir sino que el gusto de las uvas le deleita. Cuando la existencia y el bienestar de sus hijos y amigos le producen a una persona constante deleite, se suele decir que los ama. Por el contrario, el pensamiento del dolor que algo presente o ausente es capaz de producir en nosotros, es lo que llamamos odio [20, §§ 4, 5].

El malestar que un hombre encuentra en sí mismo por la ausencia de algo cuyo disfrute presente lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos *deseo*, que es mayor o menor cuanto mayor o menor sea ese malestar [20, § 6].

La alegría es un deleite de la mente por la consideración de la posesión segura en el presente o en el futuro de un bien. Así, un hombre casi muerto de hambre siente alegría por la llegada de auxilio, incluso antes de que lo pruebe; por consiguiente, estamos en posesión de un bien cuando lo tenemos de tal modo en nuestro poder que podemos usarlo cuando nos plazca; un padre, al que el bienestar de sus hijos causa deleite, está en posesión de ese bien siempre que sus hijos estén en ese estado; pues no necesita sino reflexionar sobre ello para tener ese placer [20, § 7].

El temor es un malestar de la mente por el pensamiento de un futuro mal que probablemente nos ocurrirá [20, § 10].

No quiero examinar todas las pasiones; no me ocupo de ellas; creo que con estas es suficiente para mos-

trar que las ideas que tenemos de ellas se derivan de la *sensación* y de la *reflexión*.

Cap. 21<sup>15</sup>. Sólo mencionaré una sola idea simple más y mostraré cómo la obtenemos y daré ejemplos de algunas modificaciones suyas, y luego pondré fin a esta parte sobre las ideas simples y sus modos. Todo hombre experimenta en sí mismo que puede mover la mano o la lengua que antes estaban en reposo; que puede aplicar la mente a otros pesamientos, y abandonar aquellos que tiene ahora; de aquí obtiene la idea de *poder*.

Puesto que todo poder lo es respecto de una acción, no tenemos, creo, sino las ideas de dos clases de acción, a saber: *movimiento* y *pensamiento*.

El poder que encontramos en nosotros de preferir este o aquel pensamiento particular a su ausencia, de preferir este o aquel particular movimiento, al reposo, es lo que llamamos *voluntad*. Y el acto de preferir una acción a su omisión, o viceversa, es la *volición*.

El poder que encontramos en nosotros mismos de actuar o de no actuar, a tenor de tal preferencia de nuestra mente, nos da la idea que llamamos *libertad*.

Cap. 22<sup>16</sup>. Habiendo dado cuenta así, sucintamen-

---

<sup>15</sup> En el *Ensayo* el capítulo vigésimo primero lleva como título «De la potencia». Se trata de un larguísimo capítulo que sufrió numerosas ampliaciones y modificaciones desde los primeros borradores hasta la publicación del *Ensayo* y aun, tras su primera publicación, su autor lo fue modificando a lo largo de las cuatro ediciones del libro que se efectuaron en vida de Locke. Aquí se ofrece un resumen muy esquemático de él.

<sup>16</sup> «De los modos mixtos» es el título del capítulo vigésimo se-

te, del origen de todas nuestras ideas simples, y habiendo mostrado en los ejemplos de algunas de ellas cómo, a partir de ciertas modificaciones suyas, la mente llega a aquellas ideas que parecen a primera vista estar muy lejos de tener su origen en alguna idea recibida de la sensación o de cualquier operación de nuestra mente sobre ellas, trataré ahora de aquellas que son más complejas y mostraré que todas las ideas que tenemos (tanto de las cosas naturales como de las morales, tanto de los cuerpos como de los espíritus) únicamente son determinadas combinaciones de estas ideas simples obtenidas de la *sensación* o la *reflexión*, más allá de las cuales nuestros pensamientos, aun cuando asciendan a los cielos supremos, no pueden ya extenderse.

Todas las ideas complejas que tenemos pueden reducirse, según pienso, a estas tres clases:

Substancias,  
 Modos y  
 Relaciones.

Cap. 23<sup>17</sup>. Que hay una gran variedad de substancias en este mundo está fuera de toda duda para cualquiera; veamos, pues, qué ideas tenemos de estas substancias particulares en las que se emplea nuestro pensamiento a cada momento. Comencemos con las

---

gundo del libro segundo del *Ensayo*, que, en realidad, no guarda mucha relación con lo que en este punto se trata, que consiste esencialmente en el resumen del epígrafe tercero del capítulo duodécimo, titulado: «De las ideas complejas».

<sup>17</sup> «De nuestras ideas complejas de las substancias». Como se verá, Locke lo resume con amplitud.

ideas más generales de cuerpo y de espíritu. Pregunto qué otra idea de cuerpo tiene un hombre más que la de *solidez*, *extensión* y *movilidad*, unidas juntas, que son todas ideas simples recibidas de los sentidos. Quizá alguien dijera aquí que, para tener una idea compleja de cuerpo, ha de añadirse a la *solidez* y a la *extensión* la idea de *substancia*. Pero al que hace esa objeción le preguntaría yo cuál es su idea de *substancia*. Del mismo modo, nuestra idea de espíritu es la de una *substancia* que tiene el poder de *pensar* y de *mover el cuerpo*, de lo cual, concluyo, dicho sea de paso, que tenemos una idea de espíritu tan clara como la tenemos del cuerpo; pues de uno tenemos las ideas claras de *solidez*, *extensión* y *movilidad* o un poder de ser movido, junto con la ignorancia de su *substancia*, y del otro tenemos dos ideas igual de claras, la de *pensamiento* y la de *motividad*, si puedo decirlo así, o poder de mover, junto con una ignorancia similar de su *substancia*. Pues la *substancia* no es en ambos sino un supuesto, aunque desconocido, substrato de estas cualidades, algo, no sabemos qué, que sustenta su existencia; de modo que la única idea que tenemos de la *substancia* de algo es una idea oscura de lo que hace y no una idea de lo que es. A esto además tengo que añadir que, puesto que son igualmente oscuras nuestras ideas de *substancia* espiritual y *substancia* corporal, y puesto que nuestras ideas de *movilidad* y de *motividad* (si puedo por brevedad acuñar esta nueva palabra) son igualmente claras en ambos, sólo queda comparar la *extensión* y el *pensamiento*. Estas ideas son ambas muy claras, pero la dificultad que algunos han erigido contra la noción de espíritu ha sido que,

según dicen, no pueden concebir una cosa pensante inextensa, y yo, por el contrario, afirmo que pueden tan fácilmente concebir una cosa pensante inextensa como un sólido extenso. Para hacer un sólido extenso, debe haber una idea de cohesión de las partes, y digo que es tan fácil concebir cómo piensa un espíritu que concebir cómo están cohesionadas las partes sólidas; esto es, cómo se extiende un cuerpo; pues donde no hay partes cohesionadas, no hay partes *extra partes*, y, por consiguiente, no hay extensión; pues, si el cuerpo es divisible, debe tener partes unidas y, si no hubiera cohesión de las partes del cuerpo, el cuerpo estaría tan perdido que dejaría de ser. Quien pueda decirme lo que mantiene juntas las partes del acero o de un diamante, explicará una dificultad fundamental en filosofía natural. Bernoulli, que ha tratado de explicar la cohesión de las partes de todos los cuerpos por la presión de los otros, ha pasado por alto dos importantes puntos: primero, que no da cuenta de que, por grande que sea la presión de cualquier fluido ambiente, si no hay, sin embargo, algo más que mantenga juntas las partes de un cuerpo, aunque no se pudieran separar entre sí tirando de ellas perpendicularmente, con todo, cabe demostrar que, al deslizarse, se pueden separar una de otra tan fácilmente como si no hubiera tal presión; y lo hace evidente al sentido el experimento de dos mármoles pulidos que se mantienen unidos por la presión de la atmósfera, puesto que pueden separarse muy fácilmente mediante un movimiento lateral, aunque no lo pueden ser por un movimiento perpendicular. Que no tiene en consideración las partículas del éter mismo, pues al ser también cuerpos y al constar

de partes, tiene que haber algo que las mantega juntas, lo cual no pueden ser ellas mismas, pues tan difícil es concebir el modo en que están juntas las partes del menor átomo de materia como el modo en que lo están las de las masas mayores y, no obstante, sin esto, tenemos una dificultad de concebir el cuerpo tan grande como la de concebir el espíritu, de concebir una cosa extensa, como una cosa pensante.

Pero, ya sea la noción de espíritu más obscura o menos que la de cuerpo, es cierto que no la obtenemos de otra manera que como obtenemos la del cuerpo; pues así como al recibir, mediante nuestros sentidos, las ideas de *solidez*, *extensión*, *movimiento* y *reposo* y al suponerlas que inhieren en una substancia desconocida, tenemos la idea de cuerpo, así también reuniendo las ideas simples que obtenemos al reflexionar sobre esas operaciones de nuestra mente que experimentamos todos los días en nosotros, tales como *pensar*, *entender*, *querer*, *conocer* y el *poder* de mover los cuerpos y, al suponer que aquellas y las demás operaciones de nuestra mente coexisten en alguna substancia que tampoco conocemos, llegamos a tener la idea de esos seres que llamamos espíritus.

Las ideas que tenemos de *entendimiento* y de *poder*, que adquirimos a partir de la reflexión sobre lo que pasa en nosotros mismos, unidas a la *duración* y todas estas, ampliadas mediante nuestra idea de *infinito*, nos dan la idea de ese Ser Supremo que llamamos *Dios* y, para convencernos de que todas nuestras ideas complejas no contienen en sí nada más que las ideas simples tomadas de la *sensación* y de la *reflexión*, no necesitamos sino atender a nuestros pensamientos so-

bre las diferentes especies de espíritus que hay o puede haber; pues aunque sea posible que haya más especies de seres espirituales por encima de nosotros hasta Dios que de seres sensibles por debajo de nosotros hasta la nada, dado que estamos a mayor distancia de la perfección infinita que del más ínfimo grado de ser, es cierto, sin embargo, que no podemos concebir ninguna otra diferencia entre las distintas jerarquías de las naturalezas angélicas salvo tan sólo diferentes grados de entendimiento y de poder, que no son sino diferentes modificaciones de las dos ideas simples que hemos obtenido a partir de la reflexión sobre lo que pasa en nosotros mismos.

Por lo que toca a nuestras ideas de substancias naturales, es evidente que no son sino determinadas combinaciones de ideas simples que se ha observado mediante la *sensación* que existen juntas; pues ¿cuál es nuestra idea de *oro* sino la de un cierto color amarillo brillante, un cierto grado de *peso*, de *maleabilidad*, de *fusibilidad* y quizá de *inmutabilidad* o algunas otras ideas simples puestas juntas en nuestras mentes, tal como constantemente coexisten en la misma substancia, la cual idea compleja consta de más o menos ideas simples según fuera más o menos aguda la observación del que hizo esta combinación? Y, de esta manera, creo que, a partir de la *sensación* y de la *reflexión*, y de las ideas simples que obtenemos a partir de ellas, combinadas y modificadas de forma diferente, adquirimos todas nuestras ideas de las substancias<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Hasta aquí el resumen del capítulo vigésimo tercero, a conti-

Hay otro tipo de ideas complejas, que llamo *modos*, que son determinadas combinaciones de ideas simples, en las que no incluyo la idea obscura que tenemos de la substancia. Estos *modos* son de dos especies: una, en la que la combinación está hecha de ideas simples de la misma clase, como una docena o una multitud compuesta por una determinada colección de unidades; la otra especie de modos es cuando la combinación se hace a partir de ideas de varias clases, tales como son las ideas significadas por las palabras «obligación», «amistad», «una mentira». A los de la primera especie, de la que antes hemos dado varios ejemplos, los llamo *modos simples*; a los de la última los llamo *modos mixtos*.

Estos modos mixtos, aunque de una variedad sin límites, están hechos todos, sin embargo, sólo de ideas simples derivadas de la sensación o la reflexión, como es fácil observar para cualquiera que los examine incluso con poca atención. Por ejemplo, si una mentira es declarar lo falso a sabiendas, ella comprende las ideas simples: 1.º, de sonidos articulados; 2.º, la relación de estos sonidos con las ideas, de los que ellos son signos; 3.º, el poner esos signos juntos de forma diferente de aquello a que se refieren las ideas que están en la mente del que habla; 4.º, el conocimiento que posee el que habla de que hace un uso erróneo de estos signos: todo lo cual son o ideas simples o pueden resolverse en ellas. De igual modo, todos los otros

---

nuación viene un compendio de lo tratado en el capítulo vigésimo segundo, §§ 4-5.

modos mixtos están compuestos de ideas simples combinadas juntas. Sería una tarea infinita, así como innecesaria, tratar de enumerar todos los modos mixtos que están en la mente de los hombres; pues ellos contienen casi el tema entero sobre el que versan la Teología, la Moral, el Derecho y la Política y varias otras ciencias. Cap. 24.

Cap. 25-27<sup>19</sup>. Además de las ideas, tanto simples como complejas, que la mente tiene de las cosas tal como son en sí mismas, hay otras que obtiene de la comparación de una con otra: a esto es a lo que llamamos *relación*; la cual es una consideración de una cosa como entrañando o implicando en sí la consideración de otra. Ahora bien, puesto que podemos considerar cualquiera de nuestras ideas como entrañando o llevando nuestros pensamientos de una cosa a otra, por consiguiente, tanto las ideas simples como las complejas pueden ser fundamentos de relación, que, por laxa que sea, podemos, sin embargo, percibir que se deriva originariamente de la *sensación* y la *reflexión*, no teniendo ningún otro fundamento que las ideas que se derivan de estas. No necesitaré detenerme en las varias clases de relaciones para mostrarlo; sólo observaré que para relacionar es necesario que haya dos ideas o cosas, bien separadas realmente en sí mismas, bien consideradas como distintas; pero dado que no siempre tenemos noticia de ambas, ocurre que varios tér-

---

<sup>19</sup> En este lugar Locke compendia el capítulo vigésimo quinto del segundo libro del *Ensayo*, que tiene como título: «De la relación».

minos son tenidos por signos de ideas positivas, aunque en verdad son relativas: por ejemplo, grande, viejo, etc., son ordinariamente términos tan relativos como mayor o más viejo, pese a que comúnmente no se crea así; pues, cuando decimos que Cayo es más viejo que Sempronio, comparamos a estas dos personas respecto de la idea de duración, y significa que una tiene más que la otra; pero cuando decimos que Cayo es viejo, o que es un hombre viejo, comparamos su duración con la que consideramos que es la duración ordinaria de los hombres. De aquí que nos sea chocante decir que un diamante o que el Sol son viejos, porque no tenemos idea alguna de la longitud de la duración que les pertenece ordinariamente y, de esta manera, no tenemos ninguna idea para comparar su edad como tenemos de las cosas que usualmente llamamos viejas [25, §§ 1-3].

Esto es, en resumen, lo que pienso de las varias clases de ideas complejas que tenemos, que son sólo estas tres, a saber: la clase de las *substancias*, la de los *modos* y la de las *relaciones*, las cuales, dado que no están compuestas sino de diversas combinaciones de ideas simples que se reciben a partir de la sensación y de la reflexión y no contienen en sí nada más que estas combinaciones, concluyo que en todos nuestros pensamientos, reflexiones y razonamientos, por abstractos o amplios que sean, nuestra mente nunca va más allá de esas ideas simples que hemos recibido a partir de esas dos puertas de entrada que son la sensación y la reflexión. Cap. 28-31.

Lib. III<sup>20</sup>. Una vez que heube considerado las ideas de que está provista la mente del hombre, cómo las alcanza y de qué clase son, pensé que no tenía nada más que hacer sino proceder a un examen ulterior de nuestra facultad intelectual y ver qué uso hace la mente de esos materiales o instrumentos de conocimiento que hemos recogido en el libro anterior; pero, cuando llegué a considerar un poco más de cerca la naturaleza y el modo del conocimiento humano, encontré que había mucho que tratar respecto de las proposiciones, y que las palabras, o bien por costumbre o bien por necesidad, estaban tan mezcladas con el conocimiento, que era imposible discurrir acerca de él con la claridad que uno quisiera sin decir primero algo de las palabras y del lenguaje [lib. II, cap. 33, § 19].

Cap. I<sup>21</sup>. Las ideas que se hallan en la mente de cada hombre están tan completamente fuera de la vista de los otros, que los hombres no podrían haber tenido ninguna comunicación de sus pensamientos sin algún signo de sus ideas.

Los signos más convenientes de que son capaces los hombres, tanto por su variedad como por su rapidez, son los sonidos articulados, que llamamos palabras. Las palabras son, pues, signos de las ideas; pero, como ningún sonido articulado tiene una conexión natural con una idea, pues es meramente un so-

---

<sup>20</sup> El título del tercer libro del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* es: «De las palabras».

<sup>21</sup> Los dos primeros capítulos de este libro llevan como título respectivamente: «De las palabras o del lenguaje en general» y «De la significación de las palabras».

nido, las palabras son tan sólo signos (cap. 2) por imposición voluntaria y, de forma propia e inmediata, no pueden ser más que signos de las ideas que se hallan en la mente de quien las usa; pues, al ser empleadas para expresar lo que uno piensa, no puede hacerlas signos de ideas que no tiene, ya que sería hacerlas signos de nada. Es verdad que las palabras se usan a menudo con otros dos supuestos: primero, se supone comúnmente que son signos de las ideas que se encuentran en la mente de aquel con quien nos comunicamos: esto se supone con razón, porque, a menos que esto sea así, el hablante no puede ser comprendido; mas, como no ocurre siempre que las ideas que se hallan en la mente del oyente respondan con exactitud a las que el hablante aplica sus palabras, este supuesto no es siempre verdadero. Segundo, se supone comúnmente que las palabras no significan sólo las ideas, sino las cosas mismas; pero es imposible que signifiquen inmediatamente las cosas, puesto que ellas son sólo signos inmediatos de lo que está en la mente del hablante y, ya que en esta no hay nada más que ideas, significan las cosas sólo en la medida en que las ideas que están en la mente concuerdan con ellas [2, §§ 2, 4, 5, 8].

Cap. 3<sup>22</sup>. Las palabras son de dos clases: términos generales o nombres de cosas particulares. Dado que todas las cosas que existen son particulares, ¿qué necesidad tenemos de los términos generales? ¿Y qué son esas naturalezas generales que las palabras signi-

---

<sup>22</sup> «De los términos generales».

fican, habida cuenta de que la mayor parte de las palabras de uso común son términos generales? Respecto de lo primero, las cosas particulares son tantas que la mente no podría retener sus nombres; y, a mayor abundamiento, aun cuando la memoria los retuviera, serían inútiles, porque los seres particulares que uno conoce le serían desconocidos a otro y, de este modo, sus nombres no servirían para la comunicación, por no significar una idea común al hablante y al oyente; además, como nuestro conocimiento progresa mediante lo general, tenemos necesidad de términos generales. Respecto de lo segundo, las naturalezas generales significadas por los términos generales son sólo ideas generales, y las ideas se convierten en ideas generales únicamente al ser abstraídas del tiempo, del lugar y de otras particularidades que las hacen representativas sólo de los individuos. Mediante esta separación de algunas ideas, que unidas a ellas las convierten en particulares, se hacen capaces de concordar con varios particulares. De este modo, las ideas llegan a representar no una existencia particular, sino una clase de cosas en la medida en que sus nombres significan clases; clases que se designan usualmente por los términos técnicos latinos: *genus* y *species*, de las cuales se supone que cada una de ellas tiene su esencia particular y, aunque hay muchas disputas y controversias sobre los géneros, las especies y sus esencias, sin embargo, en verdad, la esencia de cada uno de los géneros y especies o, para hablar en inglés, de cada clase de cosas, no es más que la idea abstracta que se halla en la mente y que es significada por el hablante mediante el término general. Es verdad que toda cosa particular tiene una

constitución real en virtud de la cual es lo que es; y esta, a tenor de la noción genuina de la palabra, se llama su esencia o ser; pero, dado que la palabra «esencia» ha sido despojada de su significación originaria y se ha aplicado a las especies y géneros artificiales de las escuelas, los hombres suelen considerar que las esencias pertenecen a las clases de cosas en la medida en que se ponen bajo diferentes denominaciones generales, y en este sentido las esencias no son realmente más que las ideas abstractas que designamos mediante términos generales. La primera de ellas puede llamarse *esencia real*; la segunda, *esencia nominal*; a veces son la misma y a veces son muy diferentes entre sí [3, §§ 1, 2, 3, 9, 12, 15].

Cap. 4<sup>23</sup>. Se aclarará un poco más la naturaleza y la significación de las palabras si las consideramos en relación con las tres clases distintas de ideas que hemos mencionado anteriormente, a saber: ideas simples, substancias y modos, bajo los cuales incluyo también las relaciones. Primero: los nombres de las ideas simples y de las substancias entrañan alguna existencia real de donde son tomadas como modelos suyos; pero los nombres de los modos mixtos tienen su término en la mente y, por tanto, creo que es a ellos a los que conviene propiamente el nombre de nociones. Segundo: los nombres de las ideas simples y de los modos significan siempre tanto las esencias reales cuanto las nominales; los nombres de las substancias, rara vez, si es que alguna, significan otra cosa distinta

---

<sup>23</sup> «De los nombres de ideas simples».

que la esencia nominal. Tercero: los nombres de las ideas simples son los menos dudosos e inciertos de todos. Cuarto: mas lo que considero muy útil notar y que no he encontrado a nadie que haya reparado en ello es que los nombres de las ideas simples no son definibles como lo son los de todas las ideas complejas; pues una definición, al no ser otra cosa sino lo que hace conocer la idea significada por una palabra mediante otras palabras no sinónimas, no puede tener lugar más que respecto de las ideas complejas. Es muy manifiesto que tanto los peripatéticos como incluso los filósofos modernos, por no haber observado esto, han divagado o hablado de forma ininteligible al intentar definir los nombres de unas pocas ideas simples, ya que, respecto de la mayor parte de ellas, encontraron mejor dejarlas a un lado. Pues, aunque han intentado definir el movimiento y la luz, se han abstenido de definir la mayoría de las ideas simples, y las definiciones de luz y de movimiento que han aventurado, si se examinan estrictamente, se encontrará que son tan carentes de significado como cualquier cosa que se diga para explicar lo que significa el término «rojo» o el término «dulce». Cuando se halle a alguien que sea capaz de hacer entender, mediante palabras, a un ciego qué idea designa la palabra «azul», entonces podré también hacer que un hombre que no la hubiera obtenido antes de ninguna manera adquiera la verdadera significación de las palabras «movimiento» o «luz» mediante una definición. Quinto: los nombres de las ideas simples no ascienden sino poco *in linea predicamentali*, como se la denomina, porque, al no ser compuestas estas ideas, nada puede omitirse de

ninguna de ellas para hacerla más general y comprensiva, y de ahí que el nombre «color», que comprende «rojo», «azul», etc., denote sólo las ideas simples que entran por la vista [4, §§ 2, 3, 4, 15, 16].

Cap. 5<sup>24</sup>. Respecto de los nombres de los modos mixtos y de las relaciones que son todos ellos términos generales: Primero, las esencias de sus distintas clases están todas ellas hechas por el entendimiento. Segundo, están hechas arbitrariamente y con gran libertad, y en ellas la mente no se constriñe a sí misma a la existencia real de un modelo. Tercero, pero aunque las esencias o especies de los modos mixtos están hechos sin modelos, sin embargo, no están hechas al azar, sin razón. No sólo la significación es una de las grandes ventajas del lenguaje, sino que también lo son la brevedad y la eficacia, y de ahí que para el fin del habla sea conveniente no sólo que hagamos uso de los sonidos como signos de ideas, sino asimismo que un sonido breve sea el signo de muchas ideas distintas combinadas en una compleja. Para adecuarse a este fin, los hombres unen en una idea compleja muchas ideas independientes y dispersas y le dan un nombre cuando a menudo tienen ocasión de pensar en tales combinaciones y expresárselas a otros; y, así, los hombres hacen arbitrariamente diferentes especies de modos mixtos al dar nombres a ciertas combinaciones de ideas que no tienen en sí mismas más conexión que otras que no están unidas de esta manera en virtud de una denominación. Esto es evidente por la diversidad

---

<sup>24</sup> «De los nombres de los modos mixtos y las relaciones».

de las lenguas, pues nada es más corriente que encontrar muchas palabras en una lengua que no tienen ninguna que les corresponda en otras [5, §§ 1-3, 8].

Cap. 6<sup>25</sup>. Los nombres de substancias significan sólo sus esencias nominales y no sus esencias reales, pues estas dos esencias son, en las substancias, cosas muy diferentes; por ejemplo, el color, el peso, la maleabilidad, la fusibilidad, la inmutabilidad y quizá algunas otras cualidades sensibles constituyen la idea compleja que los hombres tienen en sus mentes y a la que dan el nombre de oro; pero la textura de las partes insensibles o cualquier otra cosa de la que estas cualidades sensibles dependan, que es su constitución o esencia reales, es cosa muy distinta y, si la conociéramos, nos proporcionaría una idea del oro muy diferente, pero como no tenemos idea de esa constitución y como, mediante nuestras palabras, no podemos significar nada más que las ideas que tenemos, nuestro nombre «oro» no puede significar esa esencia real. Es, por tanto, en razón de sus esencias nominales por lo que las substancias se ordenan en clases bajo diferentes denominaciones. Dado que las esencias nominales no son sino ideas complejas abstractas, hechas, en diferentes hombres, de diversas colecciones de ideas simples que han observado o imaginado que coexisten juntas, es evidente que las esencias de las especies de las substancias, y, por consiguiente, las especies mismas en tanto que ordenadas bajo distintas denominaciones, son obra de los hombres. No digo que los

---

<sup>25</sup> «De los nombres de las substancias».

hombres hagan las substancias mismas ni el parecido y acuerdo que se encuentra en ellas, sino que los hombres hacen los límites de las especies, tal como están marcadas por los distintos nombres.

Pero aunque los hombres hagan las esencias por las que se limitan y distinguen las especies de substancias, sin embargo, no las hacen tan arbitrariamente como lo hacen en los modos; pues en las substancias los hombres se proponen a sí mismos la existencia real de cosas como modelos que hay que seguir; sin embargo, debido a la diversidad de sus habilidades y de su atención, la idea compleja que tienen hecha de una colección de cualidades sensibles, significada por el mismo nombre específico, es muy diferente en hombres distintos; pues uno pone ideas simples que el otro ha omitido, pero las esencias reales supuestas en las especies de las cosas, deben ser, si las hubiera, invariablemente las mismas. Si la primera clasificación de los individuos en sus especies ínfimas depende de la mente del hombre, como se ha mostrado, es mucho más evidente que lo sean las clases más comprensivas, que los maestros de lógica llaman *genera*. Estas clases son ideas complejas delimitadas imperfectamente, de las que a propósito han dejado fuera de ellas algunas de las cualidades que se encuentran constantemente en las cosas mismas tal como existen; pues como la mente, para hacer ideas generales que abarquen varios seres particulares, deja fuera las de tiempo y lugar y otras que las hacen incommunicables a más de un individuo, así, para hacer otras todavía más generales que puedan abarcar diferentes clases, deja fuera las cualidades que las distin-

guen y pone en su nueva colección sólo aquellas ideas que son comunes a varias clases; de esta forma, en todo este asunto del género y la especie, el género, o concepto más comprehensivo, es sólo un concepto parcial de lo que está en las especies y la especie sólo una idea parcial de lo que se encuentra en cada individuo. Esto se adecua al verdadero fin del lenguaje, que es denotar mediante un sonido breve una muchedumbre de particulares que concuerden en un concepto común; *genera* y *species* me parecen, pues, que no son nada más que clasificaciones de cosas con vistas a nombrarlas y la esencia de cada clase es sólo la idea abstracta vinculada a esa denominación. Pues un poco de atención nos enseñará que a las cosas particulares nada les es esencial, sino que tan pronto como llegan a estar ordenadas bajo un nombre general, que es lo mismo que estar colocadas bajo una especie, entonces, inmediatamente, algo es esencial a ella, a saber: todo lo que está comprendido en la idea compleja que ese nombre designa.

Respecto de las substancias hay que observar además que sólo ellas, entre todas las clases de ideas, tienen nombres propios, a lo que podemos añadir que, aunque los nombres específicos de substancias no puedan significar nada, sino las ideas abstractas que se hallan en la mente del hablante y, por ello, las substancias que concuerdan con esa idea, sin embargo, los hombres, en el uso que hacen de ellas, las sustituyen a menudo por las cosas que tienen la esencia real de esa especie y suponen que estas ideas las designan; lo que produce gran confusión e incertidumbre en el uso que hacen de las palabras [6, §§ 2-4, 28, 42].

Cap. 7<sup>26</sup>. Las palabras tienen un doble uso: Primero, indicar nuestros propios pensamientos, y para esto sirve cualesquiera palabras mientras se mantengan vinculadas constantemente a las mismas ideas. Segundo, comunicar nuestros pensamientos a otros, y para este uso debe haber signos comunes que designen las mismas ideas en aquellos que han de comunicarse entre sí. En la comunicación tienen también un doble uso:

Primero, civil.

Segundo, filosófico.

El primero de estos es el que sirve para mantener la conversación y comercio comunes. El uso filosófico es comunicar las nociones precisas de las cosas y expresar en proposiciones generales verdades indudables y ciertas en las que la mente pueda descansar y quedar satisfecha en su búsqueda del conocimiento verdadero.

En este último uso, las palabras están especialmente expuestas a grandes imperfecciones relativas a la incertidumbre y a la obscuridad de su significación.

Como las palabras no significan nada por naturaleza, es necesario que su significación, esto es, las ideas precisas que designan, se establezca y retenga, lo que es difícil de hacer:

Primero, cuando las ideas que designan son muy complejas y están hechas de un gran número de ideas unidas.

---

<sup>26</sup> Se trata, en realidad, del resumen del capítulo noveno del tercer libro del *Ensayo*, «De la imperfección de las palabras».

Segundo, cuando las ideas que constituyen la idea compleja que estas palabras designan no tienen conexión en la naturaleza, y, así, no hay una pauta establecida que exista en la naturaleza para rectificarlas y ajustarlas.

Tercero, cuando la significación de la palabra se refiere a un modelo existente, que, sin embargo, no es fácil de conocer.

Cuarto, cuando la significación de la palabra y la esencia real de la cosa no son exactamente la misma. Los nombres de los modos mixtos están mucho más expuestos a la incertidumbre por las dos primeras de estas razones; y los nombres de las substancias principalmente por las dos últimas.

Según estas reglas, así como según la experiencia, encontraremos: Primero, que los nombres de las ideas simples son los que están menos expuestos a la incertidumbre; 1.º, porque son simples y, por ello, se obtienen y se retienen con facilidad; 2.º, porque no se refieren a nada más que a esa misma percepción que las cosas en la naturaleza son capaces de producir en nosotros.

Segundo, que los nombres de los modos mixtos son muy inciertos, porque las ideas complejas de las que son signos no tienen modelos establecidos existentes en la naturaleza por los que hayan de ser reguladas y ajustadas; sus arquetipos están sólo en la mente del hombre y son, por eso, inciertos de conocer y, al componerlas muchas veces y descomponerlas a menudo, resulta muy difícil estar exactamente de acuerdo en ellas y retenerlas. ¿Dónde se encontrarán existiendo juntas una reunión de todas las ideas que la palabra

«gloria» designa? Y creo que muy raras veces se fija y se retiene la idea compleja precisa de la que es signo el nombre de justicia.

Tercero, los nombres de las substancias son muy inciertos, porque, pese a que sus ideas complejas no son composiciones voluntarias, sino que se refieren a modelos que existen, se refieren, sin embargo, a modelos que no pueden ser conocidos en absoluto o que, al menos, sólo pueden conocerse muy imperfectamente. 1.º Como se ha mostrado, a veces se supone que los nombres de las substancias designan las supuestas esencias reales de ellas. Como todo tiene una constitución real, por la cual es lo que es, esta puede llamarse su esencia, como si fuera la esencia de una especie; pero, háyala o no, lo cierto es esto: que al ser totalmente desconocida, es imposible conocer en ella un supuesto o referencia del nombre que significa una palabra. 2.º A veces las ideas que los nombres de substancias designan se copian de las cualidades sensibles que se observan en los cuerpos que existen; pero en este uso suyo, que es el apropiado, no es fácil aquilatar sus significados, porque las cualidades que han de encontrarse en las substancias con las que hacemos las ideas complejas de ellas, como son en su mayoría poderes, que son casi infinitos, y como uno de ellos no tiene más derecho que otro a ser puesto en nuestras ideas complejas, que han de ser copias de estos originales, es muy difícil aquilatar, mediante estos modelos, el significado de los nombres de estas substancias y, por consiguiente, es muy raro que el mismo nombre de una substancia signifique en dos personas la misma idea compleja [9, §§ 1-7, 11-13].

Cap. 8<sup>27</sup>. A esta imperfección natural de las palabras no es inusual que los hombres añadan abusos voluntarios de los que pongo de manifiesto algunos de ellos como, 1.º, usar palabras sin un significado claro y preciso; de esto son frecuentemente culpables todas las sectas filosóficas y religiosas; pues hay muy pocas de ellas que, o bien por afectar singularidad o bien para cubrir alguna parte débil de su sistema, no hagan uso de algunos términos de los que es evidente que no tienen ideas claras y precisas unidas a ellos. Además de estos términos propios de grupos y que nunca han tenido un significado distinto, hay quienes usan de ordinario palabras del lenguaje común, sin tener en su mente una idea precisa de lo que significan; basta que hayan aprendido las palabras que son comunes en el lenguaje de su país, que sirven muy bien para usarlas en la conversación, para que se dispensen a sí mismos de preocuparse de las nociones claras que han de ser significadas por ellas. Y si quienes las han tenido con frecuencia en su boca examinasen qué quieren decir por *razón* o por *gracia*, etc., encontrarían a menudo que no tienen en su mente ninguna idea distinta de las que estas y otras palabras similares sean signos. 2.º Otro abuso es la inconstancia o poner la misma palabra como signo a veces de una idea, a veces de otra en el mismo discurso. Nada hay más frecuente en todas las controversias, en las que es raro no encontrar que el mismo sonido se ponga con frecuencia para signifi-

---

<sup>27</sup> Se trata del compendio del capítulo décimo del tercer libro del *Ensayo*, que lleva por título: «Del abuso de las palabras».

cados diferentes; y esto no sólo en las partes incidentales de la conversación, sino en aquellos términos que son los más substanciales del debate y sobre los que gira la cuestión. 3.º A este abuso puede añadirse una obscuridad afectada tanto en el uso de palabras antiguas como en la acuñación de otras nuevas. A ello nada han contribuido tanto como el método y la enseñanza de las escuelas, donde todo ha sido modelado y valorado por la disputa. Este modo de proceder lleva todo inevitablemente a la multiplicación y vacilación de los términos. El mundo se ha convencido ahora de en qué medida ha impedido hacer progresos reales este abuso perverso del lenguaje, que obtuvo bajo el estimado nombre de «sutileza» la reputación y el renombre de verdadero conocimiento. 4.º El siguiente abuso del lenguaje es tomar las palabras por cosas: esto se refiere principalmente a los nombres de las substancias, pues los hombres, habiendo inventado para sí mismos ideas peculiares y carentes de fundamento en la medida en que creyeron que eran adecuadas para construir o adoptar un cierto sistema de filosofía natural, les han dado nombres que, al crecer en su uso familiar, llegaron después en sus seguidores a entrañar la opinión de realidad, como si fueran los signos necesarios e inevitables de las cosas mismas. De este modo, formas substanciales y especies intencionales, y gran número de otros términos semejantes han llevado a los hombres, por su uso común e incuestionado, a la persuasión de que había tales cosas, ya que es difícil para ellos creer que sus padres y maestros, hombres sabios y teólogos, hicieran uso de nombres que designaban sólo fantasías, que nunca han te-

nido existencia real en el mundo. El suponer que las palabras designan las esencias reales de las substancias es un abuso que ya he mencionado. 5.º Otro abuso más grave de las palabras, aunque menos observado, es suponer que su significado es tan claro y fijo que un hombre no puede equivocarse respecto de las ideas que designan; y, por consiguiente, los hombres creen que es extraño preguntar o que se les pregunte por el sentido de sus palabras, cuando es claro, sin embargo, que muchas veces no se puede conocer de otra manera el significado seguro de las palabras de un hombre más que si dice de qué precisa idea hace a una palabra signo de ella. 6.º Los lenguajes figurados y todos los ornamentos artificiales de la retórica son asimismo un verdadero abuso del lenguaje; pero este abuso, al igual que el bello sexo, tiene en sí bellezas tan predominantes que no admite que se hable jamás en su contra; y es vano encontrar defecto en estas artes de engaño en las que los hombres encuentran placer en ser engañados [10, §§ 1-7, 11-13].

Cap. 9<sup>28</sup>. Al ser principalmente la imperfección o el abuso de las palabras antes mencionados lo que ha alimentado las disputas y extendido los errores en el mundo, sería un progreso no pequeño para la verdad y el sosiego que los hombres se aplicaran con seriedad a un uso más cuidadoso y cándido del lenguaje, para lo cual ofreceré algunas precauciones obvias y fáciles a

---

<sup>28</sup> Se resume a continuación el capítulo undécimo del tercer libro del *Ensayo* que lleva como título: «De los remedios para las imperfecciones y los abusos antes citados».

aquellos que tienen la preocupación de ser claros; pues no estoy tan envanecido como para pensar en reformar un abuso tan predominante en el que tantos hombres imaginan que han encontrado su provecho [11, §§ 1-2].

Aunque creo que nadie negará: 1.º Que cada uno de nosotros debería tener el cuidado de no usar una palabra sin un significado —un signo vocal sin una idea que se tenga en la mente y que sea expresada por él—. 2.º Que la idea designada por un signo sea clara y distinta; deben fijarse todas las ideas simples de las que está hecha, si se trata de una idea compleja. Esto, si bien es necesario en todos nuestros nombres de ideas complejas, debe observarse, mucho más cuidadosamente, en los nombres morales, que, por componerse y recomponerse de varias ideas simples, designan ideas que no son tan correctas como deberían ser y, por tanto, nuestras palabras están llenas de incertidumbre y obscuridad y nadie, ni siquiera nosotros mismos, sabe qué queremos decir con ellas hasta que hayamos fijado en nuestra mente la idea compleja que designamos con cada palabra, hasta que podamos enumerar fácilmente todas las ideas particulares que la constituyen y resolverla en todos sus componentes simples. 3.º Estas ideas deben acomodarse lo más posible que podamos al significado común de la palabra en su uso ordinario. Es esta propiedad la que da el sello que otorga vigencia a las palabras y no le está permitido a un único hombre alterar su valor a placer [11, §§ 8, 9, 11].

Pero, dado que el uso común ha dejado muchas palabras, si no la mayor parte, con un significado muy laxo y dado que un hombre siente con frecuencia la

necesidad de usar una palabra conocida con un sentido peculiar, tiene a menudo el deber de indicar el significado de este o de aquel término, especialmente en lo que concierne al tema principal de la conversación o de la cuestión.

Para indicar bien el significado de nuestros términos, debemos acomodarnos a las varias clases de ideas que representan. El mejor camino, y en muchos casos el único, para dar a conocer el significado del nombre de una idea simple es producirla mediante los sentidos. El único modo de dar a conocer el significado de los nombres de los modos mixtos, al menos el de las palabras morales, es por definición; y el mejor modo de dar a conocer el significado de los nombres de la mayoría de los cuerpos es indicándolos y definiéndolos a la vez, ya que sus cualidades distintivas no se dan fácilmente a conocer mediante palabras y muchas de ellas no pueden ser descubiertas por nuestros sentidos sino a costa de grandes esfuerzos y preparaciones [11, §§ 11-15].

Cap. 10<sup>29</sup>. Lo que significan las palabras y en qué medida hemos de estar en guardia para que no nos engañen lo he mostrado por ser un presupuesto necesario para nuestra consideración del conocimiento, tema del siguiente libro; únicamente, antes de concluir este, daré cuenta de una división usual de las palabras, ya que, según creo, arrojará alguna luz sobre nuestras ideas, a saber: términos abstractos y términos concre-

---

<sup>29</sup> En realidad, se encuentra aquí resumido el capítulo octavo del tercer libro del *Ensayo*, que tiene como título: «De los términos abstractos y de los concretos».

tos; respecto de los que podemos observar, 1.º, que nunca una idea abstracta es afirmada de otra; 2.º que las ideas simples y los modos tienen todos ellos nombres tanto abstractos como concretos; pero las substancias, sólo concretos, excepto unos pocos nombres abstractos de substancias fingidos vanamente por las escuelas, que nunca llegarán a ser de uso corriente, como *corporietas* y *animalitas*, etc. Lo primero me parece a mí que muestra que dos ideas distintas son dos esencias distintas que no pueden afirmarse una de otra. Lo segundo entraña una manifiesta confesión de que los hombres no tienen ninguna idea de las esencias reales de las clases de substancias, puesto que no tienen nombres para ellas en sus lenguas.

Lib. IV. Los dos libros precedentes trataron de las ideas y de las palabras; este, del conocimiento.

Cap. 1<sup>30</sup>. El primer capítulo muestra que el conocimiento no es sino la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas cualesquiera [1, § 2].

A fin de explicar más claramente este asunto, este acuerdo se reduce a cuatro clases:

1. Identidad.
2. Coexistencia.
3. Existencia real.
4. Relación [1, § 3].

Primero, el primer y fundamental acto de nuestro entendimiento es percibir las ideas que tiene, conocer

---

<sup>30</sup> Este capítulo tiene en el *Ensayo* el título siguiente: «Del conocimiento en general».

lo que es cada una y percibir en qué difieren entre sí; sin esto la mente no podría ni tener variedad de pensamientos ni discurrir, juzgar o razonar sobre ellos. Mediante esta facultad la mente percibe qué idea tiene cuando ve una violeta y conoce que el azul no es el amarillo [1, § 4].

Segundo, nuestras ideas de substancias, como he mostrado, consisten en determinadas colecciones de ideas sencillas designadas por el nombre específico y nuestra investigación acerca de las substancias trata, en su mayor parte, de qué otras ideas coexisten y han de encontrarse con las de nuestras ideas complejas. De este modo, preguntar si el oro es inmutable es investigar si el poder de permanecer invariable en el fuego sin estropearse es una idea que coexiste en el mismo sujeto con las ideas de amarillo, de peso, de maleabilidad, de fusibilidad, de las que está hecha mi idea de oro [1, § 6].

La tercera clase de acuerdo se refiere a si una existencia real fuera de mi mente concuerda con una idea que tengo en ella [1, § 7].

La cuarta y última clase de acuerdo o desacuerdo de las ideas se funda en cualquier otro tipo de relación entre ellas. Así, «la dulzura no es el amargor» es de identidad; «el hierro es susceptible de impresiones magnéticas» es de coexistencia; «Dios existe» es de existencia; «dos triángulos sobre bases iguales entre dos paralelas son iguales» es de relación [1, § 5].

Cap. 2<sup>31</sup>. Según sea el diferente modo de percibir

---

<sup>31</sup> «De los grados de nuestro conocimiento».

el acuerdo o desacuerdo de cualesquiera de nuestras ideas, así será de diferente la evidencia de nuestro conocimiento. A veces la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de dos ideas inmediatamente; de esta forma percibe que el rojo no es el amarillo, que un círculo no es un triángulo, que tres es más que dos e igual a uno más dos; y a este conocimiento lo podemos llamar *conocimiento intuitivo*. Cuando no se puede percibir inmediatamente el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas, pero la mente hace uso de la intervención de otras ideas para mostrarlo, entonces, como la palabra denota, es *demostración* [2, §§ 1, 2].

De este modo, al no ser capaz la mente de poner juntos los tres ángulos de un triángulo y dos rectos, de tal manera que pueda percibir inmediatamente su igualdad, hace uso de algunos otros ángulos para medirlos mediante ellos.

Para que se produzca de este modo el conocimiento, tiene que haber un conocimiento intuitivo del acuerdo o desacuerdo de las ideas intermedias en cada paso de la deducción, pues, sin ello, no cabe demostración alguna ni se muestra el acuerdo o desacuerdo de las dos ideas en consideración; pues dondequiera que el acuerdo o desacuerdo no es evidente de suyo, es decir, no se puede percibir inmediatamente, habrá siempre necesidad de una prueba para mostrarlo. Esta clase de conocimiento, que puede llamarse *racional* o *demostrativo*, aunque cierto, no es tan claro ni evidente como el *intuitivo*, porque en este caso ha de intervenir la memoria para retener la conexión mutua de todas las partes de la demostración y estar así seguro de que no se omite nada en el proceso, lo que en largas

deducciones requiere una gran atención para evitar el error. Por qué se piensa generalmente que la demostración pertenece sólo a las ideas de cantidad es cosa que no mencionaré en este breve epítome [2, § 5, 7].

De estas dos clases es todo el conocimiento que tenemos de verdades generales. De la existencia de algunos seres finitos particulares, tenemos conocimiento mediante nuestros sentidos, al cual podemos llamar *conocimiento sensitivo* [2, § 14].

Cap. 3<sup>32</sup>. De lo que se ha dicho se sigue:

1.º Que no podemos tener ningún conocimiento allí donde no tenemos ninguna idea [3, § 1].

2.º Que nuestro conocimiento intuitivo no alcanza tanto como nuestras ideas, porque la mayor parte de ellas no pueden ser comparadas tan inmediatamente como para descubrir el acuerdo o desacuerdo que buscamos [3, § 3].

3.º Ni siquiera puede el conocimiento racional y demostrativo percibir el acuerdo o desacuerdo de todas aquellas ideas nuestras de las que carecemos de conocimiento intuitivo, porque no siempre podemos encontrar medios para conectarlas entre sí intuitivamente [3, § 4].

4.º El conocimiento sensitivo, por no alcanzar más que la presencia actual de cosas particulares ante nuestros sentidos, es mucho más restringido que cualquiera de los anteriores [3, § 5].

Lo que infiero de esto es que nuestro conocimiento no alcanza, ni con mucho, la totalidad de los seres; si

---

<sup>32</sup> «Del alcance del conocimiento humano».

comparamos este granito de tierra en el que estamos confinados con esa parte del universo de la que tenemos algún conocimiento, la cual no es, a su vez, probablemente sino un punto respecto de lo que está mucho más allá de nuestro descubrimiento, y si consideramos los vegetales, los animales y las criaturas corpóreas racionales (por no mencionar las jerarquías y los órdenes de los espíritus), y otras cosas con diferentes cualidades acomodadas a órganos sensoriales distintos de los nuestros, de las que no tenemos noción alguna de cuáles puedan ser, tendremos razón en concluir que las cosas de las que tenemos ideas son muy pocas respecto de aquellas de las que no tenemos ninguna en absoluto.

Además, si consideramos cuán pocas, cuán imperfectas y qué superficiales son las ideas que tenemos de las cosas que resultan más accesibles a nuestro examen y que son las que mejor conocemos; y, por último, si consideramos cuán pocas son las pocas ideas que tenemos cuyo acuerdo o desacuerdo somos capaces de descubrir, tendremos razón en concluir que nuestro entendimiento no es adecuado a toda la extensión del ser ni los hombres somos capaces de conocer todas las cosas, sino que el conocimiento nos falta en la mayor parte de la investigación sobre las ideas que tenemos [3, § 6].

1.º Respecto de la identidad y la diversidad, es verdad que nuestro conocimiento intuitivo es tan amplio como nuestras mismas ideas, pero, 2.º, por otro lado, *apenas tenemos conocimiento general de la coexistencia de las ideas*, porque, al no ser capaces de descubrir las causas de las que dependen las cualidades secundarias de las substancias ni la conexión entre

tales causas y nuestras ideas, hay muy pocos casos en los que podamos conocer la coexistencia de cualquiera otra idea con la idea compleja que tenemos de una clase de substancias, por lo que nuestro conocimiento de las substancias viene a ser casi nada. 3.º Respecto de las otras relaciones de nuestras ideas es todavía incierto hasta dónde puede alcanzar nuestro conocimiento; creo que la moralidad, si se estudia correctamente, es tan capaz de demostración como las matemáticas. 4.º Respecto de la existencia, tenemos un conocimiento intuitivo de nosotros, un conocimiento demostrativo de Dios y un conocimiento sensible de algunas otras pocas cosas [3, §§ 8-12, 18, 21].

No mencionaré aquí, en este breve compendio que ofrezco de mis pensamientos, aquellos pormenores que he señalado para mostrar la estrechez de nuestro conocimiento; lo dicho hasta aquí creo que puede bastar para convencer a los hombres de que lo que conocemos no guarda proporción con aquello que ignoramos invenciblemente [3, § 22].

Además de la extensión de nuestro conocimiento respecto de las clases de cosas, podemos considerar otra clase de extensión: la que se refiere a su universalidad. Cuando las ideas son abstractas, nuestro conocimiento sobre ellas es general: las ideas abstractas son esencias de las especies, como quiera que se llamen, y son los fundamentos de las verdades eternas y universales [3, § 31].

Cap. 4<sup>33</sup>. Se dirá quizá que el conocimiento fijado

---

<sup>33</sup> «De la realidad del conocimiento»

así en consideración de nuestras ideas, puede ser quimérico, y que nos deja ignorantes de las cosas tal como son realmente en sí mismas, puesto que vemos que los hombres pueden tener a menudo ideas muy extravagantes; a lo que respondo que nuestro conocimiento es real en la medida en que nuestras ideas son susceptibles de conformarse a las cosas y no en otro caso. Para ser capaz de conocer qué ideas se pueden conformar a las realidades de las cosas, debemos considerar las diferentes clases de ideas que he mencionado anteriormente [4, § 1].

1.º No podemos más que reconocer que las ideas simples son conformables a las cosas, pues, al no ser la mente capaz de hacer por sí misma ninguna idea simple, aquellas que tiene deben necesariamente poderse conformar con ese poder de producirlas que está en las cosas. Conformidad esta que es suficiente para el conocimiento real [4, § 4].

2.º Todas nuestras ideas complejas, excepto las de las substancias, son conformables a la realidad de las cosas; y esto ciertamente se puede conocer, porque, al ser arquetipos que hace la mente y al no estar destinadas a ser copias de ninguna cosa existente, en nuestros discursos y razonamientos sobre estas ideas, las cosas son mencionadas sólo en tanto en cuanto son conformables a esas ideas [4, § 5].

3.º De nuestras ideas complejas de substancias, al estar destinadas a ser copias de arquetipos que existen sin nosotros, no podemos estar seguros de que nuestro conocimiento sobre algunas de ellas sea real más que en la medida en que la existencia real de cosas ha hecho evidente que tales ideas simples, en cuya colec-

ción consiste nuestra idea compleja, pueden coexistir juntas; la razón de esto es que, al no conocer la constitución real de la que depende estas cualidades, no podemos más que conocer por experiencia cuáles de ellas son y cuáles no son capaces de existir juntas en el mismo sujeto; y, si ponemos en una idea compleja otras ideas que las que son capaces de existir juntas, nuestro conocimiento de la idea de semejante substancia se referirá sólo a una quimera nuestra y no a un ser real [4, § 11].

Cap. 5<sup>34</sup>. A tenor de esta concepción del conocimiento, podemos llegar a descubrir qué es la *verdad*, la cual no parece ser otra cosa que la unión o la separación de los signos según que las cosas mismas concuerden o no concuerden entre sí. La unión o separación que aquí menciono es la que se hace mediante la afirmación y la negación y se llama *proposición*. Ahora bien, al ser de dos clases los signos que usamos, a saber, ideas y palabras; y al ser también de dos clases las proposiciones, a saber, *mentales* o *verbales*, la verdad es asimismo doble: o *real* o *meramente verbal*. La verdad real de cualquier proposición se da cuando se afirman o se niegan los términos en razón de que las ideas que ellos designan concuerden o no concuerden, y también en razón de que las ideas mismas concuerden con sus arquetipos. La verdad verbal se da cuando la afirmación o la negación se hace a tenor de la concordancia o no concordancia de nuestras ideas, no teniendo estas, sin embargo, conformidad con sus arquetipos [5, §§ 1-3].

---

<sup>34</sup> «De la verdad en general».

Cap. 6<sup>35</sup>. Como la verdad, en su mayor parte, llega a nuestro entendimiento —o es considerada por nosotros— en las proposiciones, será oportuno examinar qué proposiciones son capaces de llevar a nuestro entendimiento el conocimiento cierto de verdades generales.

1.º Así, pues, digo que, en todas las proposiciones generales en las que se supone que los términos significan especies constituidas y determinadas por esencias reales distintas de las nominales, no somos capaces de un conocimiento cierto, porque, al no conocer esa esencia real, no podemos conocer qué cosas particulares la tienen, y, por ello, nunca podemos conocer qué cosas particulares son de esa especie. Esto pasa con frecuencia en las proposiciones que se refieren a las substancias en otras cosas, no porque en las especies de otras cosas no haya ninguna supuesta esencia real diferente de la nominal [6, §§ 4, 5].

2.º En todas las proposiciones generales en las que los términos ocupan sólo el lugar de la esencia nominal o idea abstracta y, de este modo, las especies son determinadas por ella sólo, somos capaces de certeza en la medida en que puede percibirse la concordancia o no concordancia de semejantes ideas abstractas. Pero esto alcanza en muy escasa medida a las substancias, porque en muy pocos casos cabe descubrir la necesaria coexistencia o incoherencia de cualesquiera otras ideas con aquellas que constituyen

---

<sup>35</sup> «De las proposiciones universales, su verdad y su certidumbre».

una idea compleja de cualquier clase de substancia [6, § 10].

Cap. 7<sup>36</sup>. Hay una clase de proposiciones que, conociéndose con el título de máximas, son consideradas por algunas personas como innatas, y estimadas por la mayoría como los fundamentos del conocimiento; pero, si se considera bien lo que hemos dicho referente al conocimiento intuitivo o evidente de suyo, encontraremos que estos significados axiomas no son ni innatos ni tienen ninguna otra evidencia de suyo que miles de otras proposiciones, algunas de las cuales son conocidas antes que ellas, y otras a la vez y con igual claridad, y, por tanto, ni son innatas ni constituyen los fundamentos de todo nuestro conocimiento o de nuestros razonamientos, como se ha pensado que eran [7, § 1].

*Lo que es es y es imposible que la misma cosa sea y no sea* son tenidas por proposiciones evidentes de suyo; pero quien considere la naturaleza del entendimiento y las ideas que este tiene, y que es inevitable para el entendimiento conocer sus propias ideas, y conocer que aquellas que son distintas lo son, debe observar necesariamente que estos supuestos principios fundamentales del conocimiento y del razonamiento no son más evidentes de suyo que el que uno es uno, y lo rojo, rojo; y que es imposible que uno pueda ser dos o que lo rojo sea azul. De estas proposiciones y de otras similares tenemos un conocimiento tan cierto como de aquellas otras llamadas máximas y mucho

---

<sup>36</sup> «De las máximas».

antes. ¿Y puede alguien imaginar que un niño no conozca que el ajeno no es el azúcar, sino por virtud de este axioma: que es imposible que la misma cosa sea y no sea? El conocimiento intuitivo se extiende a todas nuestras ideas respecto del acuerdo o desacuerdo según la identidad; por tanto, todas las proposiciones que se hacen sobre esta clase de acuerdo o desacuerdo, sean sus términos más o menos generales, mientras se conozcan las ideas que designan, son todas igualmente evidentes de suyo. Respecto del acuerdo o desacuerdo de la coexistencia, tenemos muy poco conocimiento intuitivo, y de ahí que sobre ello haya muy pocas proposiciones evidentes de suyo y apenas se hable de axiomas. En la tercera clase de acuerdo, a saber, la relación, los matemáticos han significado varias proposiciones generales sobre la igualdad con el título de axiomas, aunque estas no tienen otra clase de certeza que la de todas las demás proposiciones evidentes de suyo; y aunque, una vez que se han hecho familiares a la mente, se usan a menudo para mostrar lo absurdo del razonamiento incorrecto y de las opiniones erróneas en casos particulares, sin embargo, el modo en que la mente alcanza el conocimiento no es comenzando por estas proposiciones generales y deduciendo a partir de ellas, sino por el método justamente contrario: comienza su conocimiento en los particulares y, de ahí, lo amplía gradualmente a ideas más generales [7, §§ 4-6].

Cap. 8<sup>37</sup>. Además de estas hay otras proposicio-

---

<sup>37</sup> «De las proposiciones triviales».

nes, muchas de las cuales son ciertas, pero no proporcionan una verdad real a nuestro conocimiento por referirse meramente a la significación de las palabras [8, § 1].

1.º Cuando una parte de una idea compleja se predica del nombre de esa idea compleja, tal proposición versa sólo sobre la significación de los términos y tales son todas las proposiciones en las que términos más comprensivos son predicados de términos menos comprensivos, como los géneros de las especies y de los individuos [8, § 4].

2.º Dondequiera que dos términos abstractos se predicen uno del otro, la proposición no contiene conocimiento real alguno, sino que trata meramente sobre la significación de los nombres. Si proposiciones triviales como éstas se desterraran de los discursos, el camino hacia el conocimiento estaría menos enredado en disputas que lo que está [8, §§ 1, 2].

Cap. 9<sup>38</sup>. Las proposiciones universales que tienen en sí cierta verdad o falsedad conciernen sólo a las esencias. El conocimiento de la existencia no va más allá de los casos de nuestras propias existencias; es evidente que tenemos semejante conocimiento intuitivo, que nada puede ser más evidente [9, §§ 1, 2].

Cap. 10<sup>39</sup>. De la existencia de Dios hay demostra-

---

<sup>38</sup> «De nuestro conocimiento acerca de la existencia».

<sup>39</sup> «De la existencia de Dios». El texto aparece evidentemente cortado de forma brusca. En la edición de Leclerc se lee «though God has given \*\*\*\*\*». En el *Ensayo* puede leerse: «though God has given us no innate idea of himself», es decir, «aunque Dios no nos ha dado ninguna idea innata de sí mismo.»

ción, para cuya prueba no necesitamos ir más allá de nosotros mismos, aunque Dios [no] nos ha dado \*\*\*\*\*.

Cap. 11<sup>40</sup>. La existencia de todas las otras cosas sólo puede ser conocida por el testimonio de nuestros sentidos; en esto nuestro conocimiento alcanza tanto como nuestros sentidos y no más. Pues, como la existencia de cualquier otro ser no tiene en absoluto conexión necesaria con ninguna de las ideas que tengo en la memoria, no puedo inferir a partir de ellas la existencia necesaria de un ser particular cualquiera y sólo puedo obtener el conocimiento de él por medio de la percepción actual de los sentidos [11, § 1].

Cap. 12<sup>41</sup>. Para el progreso de nuestro conocimiento, debemos acomodar nuestros métodos a nuestras ideas: sobre las substancias, de las que nuestras ideas no son sino copias imperfectas, somos capaces de muy poco conocimiento general, porque pocas de nuestras ideas abstractas tienen un acuerdo o desacuerdo respecto de la coexistencia que quepa descubrir y, por tanto, sobre las substancias debemos ampliar nuestro conocimiento mediante el experimento y la observación de los particulares. Mas sobre los modos y las relaciones, de las que nuestras ideas son arquetipos y esencias, tanto reales como nominales, de las especies, alcanzamos sobre ellos un conocimiento general sólo mediante la contemplación de nuestras pro-

---

<sup>40</sup> «De nuestro conocimiento de la existencia de las otras cosas».

<sup>41</sup> «Sobre el adelanto de nuestro conocimiento», capítulo que aquí Locke resume sucintamente.

pías ideas abstractas; y en nuestras investigaciones sobre ellos, como no se refieren al acuerdo o desacuerdo respecto de la coexistencia, sino a otras relaciones más descubribles que las de la coexistencia, somos capaces de mayores avances en el conocimiento: y lo que se propone para la mejora de él, es fijar en nuestras mentes ideas claras y constantes con sus nombres o signos, y luego contemplar e investigar sus conexiones, acuerdos y dependencias: Por ello no hay que desesperar de que quepa encontrar un método tan útil respecto de otros modos como el álgebra lo es en las ideas de la cantidad, pues el descubrimiento de sus propiedades y relaciones no puede ser determinado de antemano. Mientras tanto, no dudo de que la ética podría mejorarse hasta un grado mucho mayor de certeza si los hombres, añadiendo nombres morales a ideas claras y fijas, pudieran con libertad e indiferencia investigarlas.

Cap. 13<sup>42</sup>. El conocimiento ni nació con nosotros ni se nos impone siempre a nuestro entendimiento; se requiere, la mayor parte de las veces, animadversión y aplicación y esto depende de la voluntad; pero, cuando hemos examinado enteramente nuestra idea y hemos investigado su origen lo más posible, no depende entonces de nuestra voluntad el que conozcamos o ignoremos [13, §§ 1, 2].

Cap. 14<sup>43</sup>. La limitación de nuestro conocimiento, como no alcanza todo lo que nos concierne, se suple

---

<sup>42</sup> «Consideraciones adicionales sobre nuestro conocimiento».

<sup>43</sup> «Del juicio»

con lo que llamamos juicio, gracias al cual la mente supone que las ideas se hallan en acuerdo o en desacuerdo; esto es, supone que una proposición es verdadera o falsa, sin percibir una evidencia demostrativa en las pruebas [14, §§ 1, 3, 4].

Cap. 15<sup>44</sup>. El fundamento en virtud del cual estas proposiciones son tenidas por verdaderas es lo que llamamos *probabilidad* y la consideración que la mente da a semejantes proposiciones se llama *asentimiento*, *creencia* u *opinión*, que es admitir que una proposición es verdadera sin conocimiento cierto de que es así. Los fundamentos de la probabilidad son estos dos: 1.º La conformidad de algo con nuestro propio conocimiento, observación o experiencia. 2.º El testimonio de los otros, que garantiza sus observaciones y su experiencia [15, §§ 1, 4].

Cap. 16<sup>45</sup>. La variedad de las circunstancias concordantes o discordantes que proporcionan materia para asentir en varios grados de seguridad o de duda es demasiado grande para dar cuenta de ella en un extracto.

Cap. 17<sup>46</sup>. El error no es una ausencia de conocimiento, sino un yerro del juicio, al dar asentimiento a lo que no es verdadero. Las causas de esto son las siguientes:

---

<sup>44</sup> «De la probabilidad».

<sup>45</sup> Este capítulo tiene como título: «De los grados del asentimiento».

<sup>46</sup> Corresponde al capítulo vigésimo del cuarto libro del *Ensayo*, el que lleva por título: «Del asentimiento incorrecto o del error».

Primero, carencia de pruebas, tanto si son posibles de conseguir como si no lo son.

Segundo, carencia de la capacidad para usarlas.

Tercero, carencia de la voluntad para usarlas.

Cuarto, criterios incorrectos de probabilidad, que son estos cuatro:

1.º Las opiniones dudosas tomadas como principios.

2.º Las hipótesis recibidas.

3.º Las pasiones predominantes.

4.º La autoridad [20, § 1].

Cap. 18<sup>47</sup>. La razón, que nos sirve para el descubrimiento tanto de la demostración como de la probabilidad, me parece que tiene cuatro partes: 1.<sup>a</sup>, hallar las pruebas; 2.<sup>a</sup>, disponerlas en el orden debido para el descubrimiento de la verdad; 3.<sup>a</sup>, percibir la conexión más o menos clara de las ideas en cada parte de la deducción; 4.<sup>a</sup>, y última, extraer un juicio y una conclusión correctos a partir del todo. Por esto parecerá que el silogismo no es el principal instrumento de la razón, pues sirve sólo al tercero de ellos y esto únicamente para mostrar el incorrecto argumentar de otro; pero la razón no ayuda en absoluto en la búsqueda de nuevo conocimiento, ni en el descubrimiento de verdades todavía desconocidas y de sus pruebas, que es el uso capital de esta facultad, y no la victoria en la disputa o el acallar a los oponentes [17, § 3].

---

<sup>47</sup> Se trata del capítulo decimoséptimo del libro cuarto del *Ensayo*, que se titula: «De la razón».

Cap. 19<sup>48</sup>. Algunos hombres hacen uso de la fe como opuesta a la razón con tanta frecuencia, que quien no conoce los límites que las distingue se encontrará perdido en sus investigaciones sobre cuestiones de religión.

Las cuestiones de la razón son aquellas proposiciones que pueden ser conocidas por el uso natural de nuestras facultades y que son deducibles a partir de ideas recibidas mediante la sensación o la reflexión. Las cuestiones de la fe son aquellas que da a conocer la revelación sobrenatural. Los diferentes principios y la distinta evidencia de ellas dos, cuando se las considera correctamente, muestran dónde la fe excluye o domina la razón y dónde no [18, §§ 1, 2].

1.º Aquello a lo que se asiente en la revelación original no puede ir en contra de los claros principios de nuestro conocimiento natural, porque, aunque Dios no puede mentir, es, sin embargo, imposible que nadie, a quien se le ha dado la revelación, sepa que viene de Dios con mayor certeza que con la que conoce aquellas verdades [18, § 5].

2.º Pero la revelación original puede acallar a la razón en algunas proposiciones de las que la razón no da sino un motivo de asentimiento probable, porque el motivo de asentimiento que la revelación de Dios proporciona puede ser más claro que lo que lo pueda ser cualquier verdad probable [18, § 9].

3.º Si la revelación original no puede ir en contra

---

<sup>48</sup> Se trata en realidad del capítulo decimoctavo, titulado: «De la fe y de la razón y de sus distintas provincias».

de nuestro conocimiento natural claro y evidente, mucho menos lo puede aquello a lo que se asiente en la revelación tradicional; porque, aunque no cabe dudar de lo que Dios revela, sin embargo, a quien no se le ha dado la revelación originalmente, sino que sólo la ha recibido por transmisión o tradición de otros hombres, no puede conocer nunca con tanta certeza que era una revelación hecha por Dios, ni que él comprende correctamente las palabras con las que se le ha transmitido. Ni siquiera puede saber que alguna vez oyó o leyó esa proposición que supone que ha sido revelada a otro con la misma certeza con la que conoce aquellas verdades. Aunque sea una revelación que la trompeta sonará y los muertos se levantarán, no obstante, como nunca se ha revelado que esta proposición transmitida por un hombre sea una revelación, la creencia de que semejante proposición es una revelación no es un asunto de fe, sino de razón; y también lo es la cuestión de si la he comprendido en el sentido correcto [18, § 6].

Según estos principios, concluyo todo con una división de las ciencias en tres clases. 1.º Φυσική, o el conocimiento de las cosas, tanto cuerpos como espíritus, o de algunas de sus afecciones en sus auténticas naturalezas; el fin de esta es la mera especulación. 2.º Πρακτική o las reglas para obrar con respecto a las cosas que están en nuestro poder y, principalmente, aquellas que conciernen a nuestra conducta; el fin de esta es la acción. 3.º Σεμιοτική, o el conocimiento de los signos, esto es, de las ideas y de las palabras, como subordinada a las otras dos, que, si se considera bien, producirá acaso otra clase de lógica y de crítica que la que todavía se sigue pensando [21, §§ 1-4].



Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales